مصطفى صَفوان

لمَاذا العرَب ليسُوا أحرارًا؟

ترجمة

مصطفى حجازي

دار الساقي

لمَاذا العَرب ليُسوا أحرارًا ؟

المؤلف:

مصطفى صفوان، هو حالياً مرجع التيار اللاكاني في التحليل النفسي. هاجر من بلده مصر إلى باريس منذ ما يزيد على نصف قرن. له العديد من الكتب المرجعية في التحليل النفسي بالفرنسية، وأسهم في تأسيس العديد من جمعيات التحليل النفسي، وهو في الآن عينه فيلسوف لغوي وسياسي ملتزم بقضية تحرير الإنسان العربي – المصري نموذجاً – من مختلف ألوان الاستبداد السياسي والديني، وله كتابات مهمة في هذا المجال منها كتابه هذا.

المترجم:

مصطفى حجازي، أستاذ علم النفس في الجامعة اللبنانية وجامعة البحرين سابقاً. له العديد من المؤلفات التي توظف علم النفس في فهم قضايا الإنسان العربي وإطلاق طاقات النماء لديه، من أبرزها التخلف الاجتماعي وسيكولوجية الإنسان المهدور. ترجم عدداً من المراجع عن كل من الفرنسية والإنجليزية.

تصميم الغلاف: سحر مغنية

لماذا العرب ليسوا أحرارًا؟

مصطفى صفوان

ترجمة

مصطفى حجازي



دار الساقي

تمت ترجمة الكتاب من الفرنسية إلى العربية
بطلب من المؤلف لأن الطبعة منقّحة ومزيدة

الطبعة العربية

الطبعة الأولى 2012

ISBN 978-1-85516-917-3

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، بيروت.
ص.ب.: 113/5342. الرمز البريدي: 2033 - 6114

هاتف: 866442-1-961+، فاكس: 866443-1-961+

e-mail: info@daralsaqi.com

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تابعونا على

@DarAlSaqi

دار الساقي

Dar Al Saqi

المحتويات

تقديم المترجم

انطلق الحراك العربي في تعبئة شعبية غير مسبوقة حرّكت كل الطاقات الحية المختزنة، التي اعتقد الحكام الذين تأزلت سلطاتهم وهيمنتهم أنها قد أخمدت نهائياً، وأن الحكم قد طُوّب لهم ينعمون به من دون تهديد ولا منغصات. قاد الشباب في البداية هذا الحراك الذي فاجأ الجميع، حكاماً ومفكرين ومحللين، وأطلق موجة عارمة من الحماسة والبذل والعطاء ورفع الصوت، واسترداد الحق في المكان بعد طول إقصاء، وهيمنة قوى الاستبداد على الحيز العام. وبرز الربيع العربي بمثابة أمل عارم في تغيير المصير وانبلاج فجر جديد من التحرر واسترداد الكرامة ومرجعية القرار والمساءلة، بعد كسر حواجز الخوف المزمن، وكسر القمقم الذي سجنت فيه طاقات الشعب الحية، ولاح أمل الخلاص السحري بتغير المصير. ولكن تطور الأحداث والوقائع أثبت أن لا خلاص سحرياً ممكن، ولا تحرراً كاملاً ممكن من خلال مجرد إسقاط فراعنة الاستبداد، وأن الثمن لا يقتصر على التضحيات الجسام بالأرواح التي بذلت بسخاء غير مسبوق. بدأ الواقع العربي يتكشف، واتضح أن إسقاط الحكام لا يكفي وحده لتغيير المصير وبناء مستقبل جديد، وأن وراء استبداد الحكام هناك بُنى استبداد ترسخت خلال عقود طويلة بل قرون في المجتمعات العربية على اختلافها، هي التي تسند استبداد الحكام.

يقتضي التحرر واسترداد المكانة ومرجعية المساءلة من قبل الشعب باعتباره مصدر كل السلطات، وكذلك بناء المستقبل الذي يمسك فيه الإنسان العربي بزمام مصيره وصولاً إلى صناعته، خوض معركة طويلة النفس لكشف بنى الاستبداد الراسخة سياسياً وثقافياً واجتماعياً ودينياً، والعمل على هدم قلاعها بما يمكن من بناء مستقبل نام يعالج قهر الإنسان العربي وهدره الذي طال أمده، وصولاً إلى استرداد كيانه وحقه في الوجود. وأولى مهمات

هدم بنى الاستبداد تتمثل في الوعي الذاتي والتوعية العامة بآليات الاشتغال، الخفي منه والعلني، لهذه البنى التي بدأت تطل برأسها على شكل استيعاب ثورات الربيع العربي ومصادرتها من جديد، مع ما ولدته هذه المصادرة من إحباط لأحلام التحرير، وتسرب لمشاعر خيبة الأمل، والتحسر على التضحيات والخسائر التي بدت كأنها ذهبت سدى. لا بد من الوعي الذاتي والعام بما حققته هذه التضحيات من نقلة نوعية في الواقع، حيث كان من أهم ثمارها الخروج من التاريخ الآسن والتوارث الآسن إلى بداية التاريخ المتحرك والتوارث الخلاق الذي يفتح آفاق البناء والنماء. لا بد من توطين النفس وشحذ الإرادة وتعبئة الطاقات الحية للسير على درب صناعة التغيير، وهي صناعة طويلة النفس بالضرورة.

تتجاوز صناعة التغيير وبناء الإنسان والمستقبل أكثر من مجرد تغيير سياسي وإسقاط الحكام المستبدين. وتتمثل في مشروع نهضوي فعلي اقتصادي علمي معرفي اجتماعي ثقافي وسياسي مؤسساتي، يشغل فيه بناء الإنسان الفاعل المقتدر، الموظف لقدراته والمطلق لطاقاته الحية، مكانة محورية. هكذا بُنيت الثورة الصناعية التي تلازمت مع الثورة الثقافية والسياسية والفلسفية والمعرفية. وإلا فإن التغيير السياسي قد لا يؤدي سوى إلى إحلال استبداد وتسلّط محل آخر، مختلف لونه وأشخاصه، وثابتة بنيته.

هنا تبرز أهمية هذا العمل الذي نقدمه للقارئ العربي. إنه يكشف بنى الاستبداد ويحلل آلياته التي وطدت أركانه، ليس سياسياً فقط، بل اجتماعياً وثقافياً ولغوياً. إنه يمثّل أداة للوعي بهذه البنى ودعوة إلى العمل على الانخراط الطويل النفس في معركة تغييرها. ومع أنه كتب تباعاً خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وتلون محتواه بوقائع تلك الفترة السياسية والثقافية، إلا أن أهميته تكمن تحديداً في التحليل الكاشف لبنى الاستبداد التي سادت خلال قرون مديدة مجتمعاتنا، وما زالت فاعلة إلى الآن رغم تغير الوقائع والأشخاص. ولا بد من كشفها في أماكن تخفّيها وفضح آليات اشتغالها وصولاً إلى تغييرها من خلال مشروع نهضة اقتصادية علمية ثقافية، وبالتالي مؤسسية سياسية واجتماعية.

نعرض بعجالة في هذا التقديم بعض مكونات بنى الاستبداد هذه التي يركز عليها هذا العمل، كما نتوقف عند شروط مشروع النهضة الاقتصادية السياسية المجتمعية في الغرب، التي عرضها المؤلف باقتدار فكري ومعرفي مميز. ولا بد قبل ذلك من تعريف القارئ العربي بمكانة هذا المؤلف وفكره، التي حرم الفكر العربي من التعرف الكافي إليها، كما حرمت

الحركة الثقافية والعلمية من الاستفادة من عطائها.

مصطفى صفوان هو أحد أكبر مرجعيات التحليل النفسي من المدرسة اللاكانية في باريس التي هاجر إليها من مصر منذ ما يزيد على ستة عقود، حيث أشرف على إعداد وتدريب العديد من المحللين النفسيين اللاكانيين، ووضع كتابات مرجعية في هذا المجال تحتل مكانها في المكتبة التحليلية النفسية. إلا أنه في موازاة ذلك فيلسوف لغوي متعمق بنحو مميز في كل من الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية اليونانية والمعاصرة. وهو يوظف هذه المعرفة في خدمة قضايا تحرر الإنسان العربي – المصري تحديداً بفعل الانتماء الوطني – من موقع الملتزم والحامل لقضية بناء المجتمع والإنسان من مكان إقامته في باريس. إنه دائم الصلة بوطنه الأم ومواكب لأحداثه حيث يكتب في المجلات الفكرية. إنه أحد نماذج هدر أنظمتنا السياسية والعلمية للكفاءات الفكرية العربية المميزة، بدلاً من البحث عنها واحتضانها والاستفادة من عطائها العلمي والفكري. هذا العمل الذي نقدمه للقارئ العربي يبيّن بوضوح مدى الخصب الفكري في مجال الفلسفة السياسية الذي تتمتع بها كتاباته. وبالتالي فهو يمثّل أداة جيدة في معركة الوعي والتوعية التي دأب صفوان على المناداة بها وحثّ المثقفين العرب على القيام بمهماتها.

يتكامل لدى صفوان همّ تحرير الإنسان العربي من الاستبداد مع ممارسته التحليلية النفسية. ذلك أن التحليل النفسي يهدف في المقام الأول إلى تحرير الإنسان من خلال استرداد حق القول والكلام وصولاً إلى اكتشاف حقيقته الذاتية، وبالتالي التحرر من الاستلاب الذي تمارسه عليه المكبوتات النفسية. هذه المكبوتات هي في الحقيقة الوجه الآخر للقهر السياسي والاجتماعي والثقافي، وهي تعززه من خلال تسلط الاستبداد النفسي على الإنسان وتبنيه لهذا الاستبداد على شخصه، وفي علاقاته وتفاعلاته. التحرر من الاستبداد النفسي والسياسي يعزز أحدهما الآخر، كما أن تحكم كل منهما في الإنسان يعزز أحدهما الآخر. ذلك أنه لا تحرير فعلياً ممكن من دون تحرر الإنسان، ليس من بطش قوى الاستبداد الخارجية فقط، بل كذلك تحرره من قوى الاستبداد النفسي المتمثل في المكبوتات التي تمارس عليه قهرها وتحكمها في سلوكه وكيانه. عندما يتحرر الإنسان من الداخل يسترد ذاته الأصيلة، ما يمكّنه من الانفتاح على الرباط الإنساني والاعتراف بالآخر، انطلاقاً من الاعتراف بالذات، ما يمثّل أساس كل تحرير سياسي اجتماعي. فالاستبداد لا يستتب ويوطد

أركانه إلا بعد أن يتحول إلى استبداد ذاتي يمارسه المرء على كيانه من الداخل. والكثير من أمراضنا الاجتماعية المعروفة التي تتجلى في سلوكاتنا اليومية واضطراباتنا النفسية إنما هي ثمرة هذا التحالف الشيطاني ما بين الكبت الذي يمارس على طاقات إنساننا الحية منذ طفولته وبين القمع السياسي المزمن الذي ينبث في البنى المجتمعية، ما يؤدي إلى الغربة عن الذات الأصيلة والغربة على صعيد المواطنة وحقوقها وأدوارها. ويتجلى التحرير الثنائي تبعاً لصفوان من خلال استرداد حق القول والكلام في التواصل مع الذات، وفي التعبير السياسي والمواطنة المشاركة الممسكة بزمام مصيرها، مما تجلى في شعارات الربيع العربي.

يعالج هذا العمل العديد من مقومات بنى الاستبداد، من أبرزها العلاقة ما بين اللغة والكتابة، وسلطات الاستبداد، وكذلك ما يمكن أن نطلق عليه تسمية اللاوعي الثقافي، على غرار اللاوعي الفردي، والذي يرسخ علاقة الاستبداد ما بين الحاكم والشعب. كذلك يعرض باقتدار عوامل تفوق الغرب من خلال ثوراته الصناعية التجارية والسياسية والثقافية والمؤسسية، ما أحدث النقلة النوعية على مستوى الممارسة السياسية وعلاقة الحاكم بالمحكوم. ويتوقف في أحد فصوله عند الأسئلة المنسية في فلسفتنا السياسية، حيث استورد العالم العربي مفاهيم الديموقراطية والتمثيل والحرية وما زال يرفع شعاراتها من دون أن يتم الشغل الكافي على تحديد دلالاتها وأبعادها وحدودها. وهو ما جعل الكثير من الحكام يغلفون ممارساتهم الاستبدادية ويجملونها من خلال رفع الشعارات ذاتها وتحويلها إلى ممارسات شكلية. وينتهي العمل بفصل حول المآل الراهن للربيع العربي في مصر، وكيف جرى السطو على منجزاته من خلال مساومات العسكر والإخوان المسلمين.

تلقي مختلف فصول العمل إضاءات كاشفة على كل من هذه الموضوعات الكبرى التي تمثّل نقاط ترسّخ بنى الاستبداد. ويستحق كل منها وقفة طويلة وقائمة بذاتها، ما يخرج عن حدود هذا التقديم الموجز. نكتفي ببعض الملاحظات على عدد منها، مما قد يغذي الأدبيات الكثيرة عربياً حول الموضوع ويعمق فهم عمل آلياتها.

ترسخت بنية الاستبداد خلال قرون طويلة من خلال تحالف ثلاثي: التجريم والتحريم والتأثيم، وصولاً إلى إخضاع الجماهير وغرس أخلاق الطاعة في النفوس والأذهان. الاستبداد يمارس التجريم كما هو معروف من خلال أجهزته الأمنية القمعية التي تنشر شبكة سطوتها وسيطرتها على جميع مناحي الحياة، وتقمع بلا هوادة أي مؤشر على

التمرد والخروج عن الطاعة. ومن المعروف أن هذه الأجهزة الأمنية هي الأكثر تمويلاً وتجهيزاً في عالمنا العربي. إلا أن الاستبداد يتعزز من خلال التحريم الديني الذي يسيطر على النفوس والأفئدة ويخضعها لسلطانه. ويتمم التأثيم عمل التجريم والتحريم من خلال حكم العصبيات التي تنتج المستبدين. تقوم العصبية على سياسة "اخضع ترضع"، أي الخضوع لسلطة العصبية العائلية أو العشائرية أو القبلية لقاء الحماية وتأمين المنافع. وأي تمرّد على سلطة العصبية يعرض صاحبه للحرمان والنبذ باعتباره خروجاً عن الطاعة واعتداءً على كيان العصبية، هذا إذا لم يطرد أو يهدر دمه.

يرسخ هذا التحالف ما بين الاستبداد السياسي والأصوليات الدينية وتعصب العصبيات وفرضها للطاعة على أعضائها شبكة التحكم في الإنسان في سلوكه وفكره ووجداناته، فيحجر على طاقاته الحية ويسجنها في القمقم، بحيث يفرض الانقياد الذي يؤدي إلى اختزال الحياة في مجرد أمور المعاش وحماية الرأس. ونظراً إلى ديمومة هيمنة ثلاثي التجريم والتحريم والتأثيم على الأذهان والأفئدة، فإن علاقات الاستبداد تنتشر وتتوالد في البيت والمدرسة والمسجد والعمل والنشاط العام، بحيث يولد تعزيزها المتبادل لاوعياً ثقافياً يرسخ الاستبداد بدوره.

الاستبداد السياسي والأصوليات الدينية والعصبيات هي قوى متحالفة على الإنسان ولو بدا أن بينها صراعات مصالح ونفوذ أحياناً، إنها تدجن الإنسان سلوكياً وذهنياً ووجدانياً، ما يجعل ممكناً دوام السيطرة عليه. وتتحول هذه السيطرة الخارجية إلى ضوابط ذاتية حين يتم تمثلها. وهكذا يعاد إنتاج الاستبداد في الممارسات الاجتماعية والعلائقية على اختلافها. والمذهل أن هذا التمثل من قبل الشعب لا يقتصر على ترسيخ أخلاق الطاعة والامتثال، بل يصل على المستوى الشعبي أحياناً إلى تعزيز سلطة المستبد من خلال تمجيد خصاله وسلوكاته وهيمنته. فكل ما يأمله الشعب هو رفع الجور عنه وإحقاق الحق من قبل "المستبد العادل" – وكأن هناك عدلاً ممكناً مع الاستبداد – الذي تروج أسطورته دينياً وشعبياً. إنه لا يطمح إلى النيل من سلطة السلطان أو تغييره أو مساءلته. نجد الدليل عليه في شعارات الأحادية والتأليه فوق مستوى البشر للحاكم. والمستبد من جانبه، من خلال تحالفه مع رجال الدين وسيطرته عليهم وتسخير فتاواهم لتعزيز سلطته، يسحب من الموروث الديني ويستند إليه، مكتسباً العديد من صفات الألوهية المتمثلة في أسماء الله الحسنى: الواحد الأحد الفرد

الصمد القوي القهار العزيز الجبار المتعالي، الغفور الرحيم المانح المانع إلى آخر السلسلة...

المستبد هو عادة سليل العصبية التي قيّض لها الانتصار على بقية العصبيات وفرضت عليها شوكتها، وغلبتها، يتوارث الحكم عن رئيس هذه العصبية بالبنوة، أو هو يصطنع لنفسه عصبية جديدة عسكرية إذا وصل إلى الحكم بانقلاب عسكري. وكما تفرض العصبية الولاء على الأتباع لقاء الحماية والمغانم، وتحاسب بلا هوادة على أي خروج عن سلطتها، من خلال سياسية "السيف والمنسف"، فإن المستبد يفرض الولاء على الرعية بدوره من خلال السياسة ذاتها، إضافة إلى فرض الهيمنة من خلال التحكم في النصوص.

هذه الأحادية وهذا التأليه الذي تغذيه جماعة التحبيذ من المنتفعين من خيرات السلطان، ثروات ونفوذاً، يؤدي إلى نموّ ظاهرة التضخم الذاتي لدى المستبد الذي يسجن نفسه أو يُسْجَنْ في ما يشبه قاعة المرايا بحيث لا يعود يرى سوى ذاته المضخمة، ولا يخطر في باله أبداً أن لسلطته حدوداً وأن عليها قيوداً. قد يكون هذا بعض سر الاستماتة في دفاع المستبد عن سلطته وتسلطه، ولو أدى ذلك إلى خراب البلاد وهلاك العباد؛ مما رأينا ونرى نماذج منه في بعض الأقطار العربية. يطول الحديث في آليات الاستبداد واشتغالها، ما يدفعنا إلى إحالة القارئ على كتابنا بعنوان **الإنسان المهدور**، حيث تُعرض آليات التدجين السلوكي والذهني والوجداني للجماهير، كما تُعرض آليات تحالف الاستبداد السياسي والأصوليات الدينية والعصبيات القبلية والعشائرية والعائلية وسواها، في السيطرة على البلاد ومقدراتها وتحويلها إلى ملكيات خاصة، وإلى نوع من المرعى للبقرات السمان المكونة من عائلة المستبد وحاشيته وعصبيته، ترعى الكلأ وترتوي من الماء وتطرد الجماهير إلى الأرض الجدباء. ليس هناك من مشروع نهضة صناعية/ تجارية/ مالية/ فكرية/ ثقافية فعلية، تضع أسس بنى مؤسسية قانونية تشغيلية تؤطر طاقات الجماهير وتطلقها وتنميها، وتحدد آليات ممارسة السلطة ومساءلتها، بل هناك اقتصاد خراجي قائم على توزيع المغانم.

يذكر صفوان في أحد فصول هذا العمل كيف أنه في أثينا اليونان القديمة، حيث قامت أول ديموقراطية معروفة في الغرب، كيف أن أثينا كانت تمنع تجديد ولاية الحاكم الأكثر شعبية لدى الجماهير، الناجمة عن تفانيه في خدمتها، حتى لا يجنح نحو الاستئثار بالسلطة وإدامة تحكمه فيها. كذلك يذكر لنا في موضع آخر كيف أن أصعب مهمة واجهت آباء الدستور الأميركي، حسب تصريحهم هم أنفسهم، تمثلت في كيفية وضع الضوابط للحاكم، بحيث

تحول دون استبداده بالحكم واستئثاره فيه، خدمة لإطلاق مبادرات الناس، وحماية لها، مما لا يلغي بالطبع إدانة الهيمنة الأميركية على العالم واستغلال مقدرات شعوبه. تلك مسألة أخرى أدت إلى حماية الاستبداد السياسي في بلادنا وتحويله إلى أدوات في خدمة هيمنتها الاقتصادية والمالية. رفعت أميركا شعار الحرب على الإرهاب لمنع تطلع الشعوب إلى الاستقلال والتمتع بخيرات بلادها وثمار جهود أبنائها. ولقد انضاف شعار الدول المارقة والجماعات المارقة إلى ثلاثي التجريم والتحريم والتأثيم، ما زاد في وطأة حصار الطاقات الحية لدى شعوبنا. وبذلك تحول الثلاثي إلى رباعي، ما زاد من صعوبات مهمات التحرير وأعبائه ومجالاته.

كل ذلك معروف ومألوف. إلا أن هذا العمل يقدم تحليلاً بالغ الأهمية لعلاقة السلطة باللغة والكتابة والنصوص وتجييرها لترسيخ سلطة الاستبداد، ما يستحق التوقف عنده وتدبر وسائل الوعي به والتعامل معه، وصولاً إلى تغييره لخدمة إنساننا وإمساكه بزمام مصيره، وصولاً إلى صناعته.

يطرح صفوان قضية اللغة الفصحى واللغة العامية في أكثر من فصل وموضع من هذا الكتاب. وله في ذلك نظرية لها وجاهتها على صعيد الديموقراطية. إنه يدعو بصراحة إلى الدفاع عن لغة الشعب التي يتعلمها المرء على ثدي أمه، ويعبر بواسطتها عن وجداناته وهمومه وتطلعاته. ولقد ذهب بعيداً في المناداة بضرورة استعمال الكتّاب للغة التي يفهمها الشعب ويتداولها. فاللغة الفصحى واستعمالها يمثلان رقابة على التعبير الشعبي العفوي والأصيل، لأنها لغة فوق الشعب من حيث مرجعيتها. استخدام اللغة الفصحى هو رفض السماح للأميين بكلام ملآن حول مستقبلهم. ذلك أن الفصحى لغة نخبوية تقتصر على الخاصة الذين يكتبون بها ويتداولون هذه الكتابة في ما بينهم، في عزلة عن الشعب وتعبيره عن قضاياه المعيشة، وبالتالي فهي تبقى غريبة عن الشعب ولا تقوم بوظيفة التوعية المطلوبة. تبخس هذه النخبوية كلام الشعب الذي يعدّ مبتذلاً ولا يصلح للتعبير عن القضايا الكبرى السياسية والأدبية والعلمية. وبالتالي فإن لغة القلة النخبوية هذه تخدم حفاظ السلطة على استبدادها وسيطرتها على الجماهير. إنها لغة النصوص الدينية المقدسة والنصوص الرسمية القانونية والإدارية التي تحتاج إلى تأويل وتفسير كي يفهمها الشعب. من خلال نخبوية الفصحى باعتبارها لغة النصوص ترسخ السلطة هيمنتها. فالسيطرة على النصوص الدينية

والقانونية هي أداة السيطرة على النفوس، وبالتالي فالسيطرة على النصوص المصوغة بغير لغة الشعب هي في الآن عينه سيطرة عليه من خلال النصوص التي تتجاوز استيعابه وتحتاج دوماً إلى وسيط (رجل الدين، أو رجل القانون). ويذهب صفوان إلى أن السلطتين الزمنية والدينية على حدّ سواء ترفضان قطعياً تعليم لغة الشعب في المدارس. إنهما تفرضان الفصحى، وتعلم صرفها ونحوها، ما يؤدي إلى اغتراب التلميذ عن اللغة التي تعلمها على ثدي الأم، وبالتالي فهو يدخل في النخبة المنفصلة عن الشعب ويتخذ من الفصحى مرجعية له، وبهذا يبقى الشعب تحت السيطرة.

الواقع أن الفصحى تظل لغة فوقية تؤدي إلى انفصال المرء عن ذاته ووجداناته وخبرته المعيشة. الكلام بالفصحى يدخل المرء في حالة انسلاخ عن هذا المعيش والدخول في مرجعية سلطة كلام يتجاوزه. ذلك ما نشاهده عادة حين يقف إنسان ما خطيباً في مناسبة ما. إنه يعدّ خطاباً مكتوباً ولا يندر أن يخرج أحياناً عن النص كي يعبّر عن وجداناته بلغة شعبية. إنه يستعيد عندها التعبير الأصيل عن ذاته.

يذكر صفوان في أكثر من موضع في كتابه أن الثورة الثقافية المصاحبة للثورة الصناعية لم تقم في أوروبا إلا بعد الثورة على اللاتينية، لغة الكنيسة ولغة النصوص المقدسة التي لا وصول للشعب إليها إلا من خلال وساطة رجال الدين، وبالتالي فهي قد ضمنت هيمنة الكنيسة على مجموع المؤمنين. لم يكن قيام الديموقراطية ممكناً في أوروبا إلا بعد حسم المعركة ما بين اللاتينية وبين لغة الكلام الفعلي.

ترجم مارتن لوثر الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية الشعبية، وبذلك أصبح مصلحاً لأنه أعطى الألمان لغتهم التي بها يقرأون الكتاب المقدس ويتعاملون مع الحياة. من خلال هذه الترجمة ألغى سلطة التوسط ما بين الشعب والنصوص المقدسة، وبالتالي ألغى هيمنة الكنيسة واحتكارها لتأويل النصوص الدينية بغية توطيد مرجعيتها وشرعيتها. لم يعد الشعب الألماني بحاجة إلى وساطة الكنيسة ورجالها كي يقرأ الكتابات المقدسة ويفهمها. ولقد أدت هذه الترجمة إلى بروز كبار الأدباء الألمان بعد ذلك (من مثل غوته وشيلنج).

كذلك هي الحال مع غاليليو الذي تحدى اللاتينية وكتب أدباً رائعاً بالعامية. ولقد اعتبر عمله هذا تحدياً للكنيسة وسلطتها. وكان ذلك هو السبب الحقيقي الذي منع إبطال حكم الإدانة عليه بشأن عدم مركزية الأرض ودورانها حول الشمس على عكس نظرية الكنيسة

التي تقول بمركزية الأرض. لقد وجدت الكنيسة أن غاليليو قد جدّف من خلال كتابته بلغة الدهماء والسوقة التي لا تتناسب أبداً مع سلطة البابا المطلقة.

وفي السياق ذاته كتب دانتي الكوميديا الإلهية بالعامية الإيطالية، وهي، كما هو معروف، من أعظم الآثار الشعرية في تاريخ الأدب الأوروبي، وكان له أثر حاسم على اللغة الإيطالية المعروفة حالياً وانتشارها.

هذا التحول في عصر النهضة من اللاتينية (لغة الكنيسة والقلة وأداة سيطرتهما) إلى اللغات العامية الأوروبية، كان من مقومات قيام الثورة الثقافية، حيث استرد الشعب لغته، ومعها استردّ مرجعيته الذاتية وتحرر من مرجعية الكنيسة والبابا وكسر احتكارهما، وأصبحت المرجعية دنيوية، ما أطلق ثورة المعرفة والعقل من خلال تعميم القراءة والكتابة بلغة الشعب.

يذكر صفوان أنه من المتحمسين والمنادين بكسر احتكار اللغة الفصحى، ولذلك فقد ترجم مسرحية عطيل لشكسبير إلى العامية المصرية. وكانت غايته في ذلك ردّ حق القول إلى الجماهير والكلام بلغتها، وبالتالي استرداد كيانها. ويذكر أن دعوته هذه لم تلقَ الصدى المطلوب، بل إنه أسيء فهم هدفها التحريري للشعب. ذلك أن استرداد حق الكلام هو استرداد حق الوجود ذاته، مما كان جلياً في الشعارات التي رفعتها الجماهير خلال تحركات الربيع العربي. والواقع أن غاية صفوان تحريرية نبيلة وليست مجرد دعوة إلى الابتذال. ودليله على ذلك هو ما يفعله الاستعمار حين يحتل بلداً ما، حيث يلغي لغة الشعب ويفرض تعلم لغة المستعمر باعتبارها اللغة النبيلة في مقابل لغة الشعب المُحتَل المبخسة. ومن تبخيس اللغة يتحول الأمر إلى تبخيس الكيان ذاته، وإلى بروز حالة الاستلاب والغربة عن الذات، ما يوطد سلطة المستعمر. ولذلك ليس من الغريب أن يكون تمسك الشعب المحتل بلغته الأمّ هو إحدى وسائل مقاومة الاستعمار، وأن تكون إحدى مهمات التحرير الأولى هي استعادة اللغة الوطنية المغيبة بما هي التعبير الأصيل عن الهوية. يفرض المستعمر لغته ويعلمها للقلة التي ستمثّل النخبة المرتبطة به والتي تخدمه، حيث يوظفها لتسيير إدارات البلد المحتل. إنها نخبة منفصلة عن الشعب الذي يهدف الاستعمار إلى هدم ثقافته وإلغائها وصولاً إلى إلغاء استقلالية كيانه وهويته.

فرض تعليم لغة المستعمر لطالما استخدم بمثابة أداة انتقائية للنجاح في الدراسة. وهو

ما يعاني منه طلاب الشرائح الشعبية في التعليم العام، حيث يؤدي تواضع امتلاكهم للغة الأجنبية إلى عدم اجتياز امتحانات الشهادات الرسمية، وبالتالي الحرمان من التعليم العالي، أو من دخول الوظائف العامة العليا، أو دخول سوق العمل المرتبط بإتقان اللغات الأجنبية. قضية اللغة الإنجليزية أصبحت معروفة. لقد تحولت اللغة الإنجليزية إلى نوع من إمبريالية الـ E (English) التي تمثّل جواز دخول سوق العمل الدولي راهناً. إنها هيمنة أميركا التي تفرض من خلال لغتها ما يشبه مرجعية للتفكير والقول والممارسة، وكل من لا يمتلكها وينضوي تحتها سيظل محروماً من حظوة خيرات العولمة المالية والتقنية.

يكاد العالم العربي يكون من الحالات القليلة التي لم تبنى فيه بعد نهضة علمية وفكرية وتقنية باللغة الأم، وذلك على عكس معظم شعوب العالم النامية والمتقدمة. لم يؤسس عربياً بعد علوماً وتقنيات باللغة الأمّ، وبالتالي لم ينتج العالم العربي إنجازاً يذكر في هذا المجال.

بدلاً من الانقسام التقليدي ما بين قلة نخبوية تتعامل بالفصحى وتحتل وظائف دواوين الإدارة وبين عامة الشعب المقصاة والمبعدة، هناك انقسام جديد في عصر العولمة ما بين العربية، وبين الإنجليزية، لغة النخبة الجديدة التي تتعرض للانسلاخ عن الانتماء الوطني، والانتماء إلى ثقافة الهيمنة الأميركية. إنهم أبناء النخبة أبطال العولمة الذين دخلوا جنتها التقنية (تقنيات الاتصال والإعلام الاجتماعي والإنترنت) والمالية (السوق المالية العالمية). أصبح لهؤلاء لغتهم الخاصة في تواصلهم الاجتماعي، وهي مزيج من الإنجليزية أو الفرنسية ومن بعض تعابير العربية المحكية. إنهم أبناء عالم قائم بذاته لا صلة له بعالم الجماهير.

صفوان محق في ما يذهب إليه من أن التحرير النفسي والثقافي الفعلي يمر من خلال استرداد الشعب للغته وحق القول الملآن من خلال كلامه. إلا أننا نرى من جانبنا أن تحقيق هذا التحرير لا يمر بالضرورة من خلال إحلال العامية محل الفصحى. ذلك أن مشكلتنا هي في مكان آخر، في نسبة الأمية العالية جداً بين جماهير شعبنا، ما لم يعد مقبولاً في العالم الراهن.

تتمثل مهمة التحرير في تقديرنا من خلال محو أمية كل شرائح الشعب بنحو فعلي وجاد، وبحيث تتاح القراءة والكتابة للجميع. وتتمثل في عملية موازية أصبحت تشكل ضرورة ملحة هي إخراج اللغة العربية من جمودها وماضويتها وتحويلها إلى لغة وظيفية للكلام والكتابة، من خلال العمل على تبسيط صيغها النحوية واللغوية، وإدخالها في روح العصر،

وبحيث تصبح لغة كل من العامة والخاصة على حد سواء. ذلك ما فعلته وما زالت اللغات الأوروبية، والإنجليزية على رأسها، حيث أصبحت اللغة اليومية هي ذاتها لغة العلم.

وهنا يتعين على مثقفينا وعلى مجامع اللغة العربية القيام بمهمة التبسيط والتحديث هذه. بذلك يسترد إنساننا حق القول ويدخل في التاريخ الدينامي المتحرك.

وتكمل الكتابة مسألة السلطة والنخبة والسيطرة على الشعب. ولصفوان إسهام مهم في هذه القضية خلال فصول الكتاب. فتبعاً لأبحاثه، إن بلاد الشرق الأوسط القديم التي اخترعت الكتابة قد جيّرتها سلطات الحكم المطلق فيها لخدمة أغراضها وجعلتها حكراً على موظفيها وخدّامها، حارمة الشعب الذي أبقته على أميّته منها، كي يسهل إحكام قبضتها عليه. الكتبة أيام الفراعنة كانوا في خدمة الفرعون معزولين عن الشعب الأمي. ولقد اتخذت الكتابة منذ ظهورها طابع الحقيقة المنزلة، حيث كان خلقها ينسب إلى الإله. كانت الدول القديمة تشجع الكتابة المنقوشة على حجر وعلى صفائح الطوب وأوراق البردي، وهي نصوص لم يكن الشعب الأمي يستطيع قراءتها. وبمجرد كون النص مكتوباً، كان يعطيه سلطة كافية لضمان خضوع الشعب. إنها سلطة النص المكتوب الذي يتخذ دلالة حتمية. فالكتابة هي كلام الإله المقدس، وهي حيز الحقيقة الصامت (ذلك مكتوب!!). ولذلك فلقد مثلت منذ ظهورها سلطة مطلقة لا تضاهى، وبالتالي تحولت إلى أداة استغلال في يد الحاكم، كما كرست سيطرة النخبة الحاكمة. وما زال الأمر ذاته يسري إلى يومنا هذا لجهة موقف العامة أمام ما هو مكتوب. كانت النصوص توضع في أماكن مختارة: قصور، معابد، مدافن. ويقتصر حق الدخول إليها على النخب السياسية والدينية. ولذلك فلقد تكرست رمزاً للسلطة السياسية والاقتصادية والقانونية والإدارية. ولم تكن هذه الكتابة بلغة الشعب، إنما كانت، وما زالت، بالفصحى النبيلة الضرورية لاحتلال المناصب على اختلافها، في الدين كما في السياسة والإدارة. وهكذا فتأويل النصوص الدينية يقتصر على الكهان، وكان الحاكم المتسلط يحصل دوماً على التأويل الذي يريده ويخدم سلطته من قبل رجال الدين قديماً وحديثاً. ذلك ما كانت عليه الحال في ظل الدولة العباسية حيث كان كبار رجال الدين في خدمة سلطان الخليفة، وكانت فتاويهم الدينية مكرسة لتوطيد سلطته. ولذلك كان لا بد للدولة والكنيسة من إبقاء سيطرتها على النصوص كي تسيطر على النفوس (الإيمان وتعاليم الدين)، وتحكم من خلال النصوص. وما زالت سلطة الكتابة

قائمة إلى الآن باعتبارها من مميزات النخبة الثقافية.

وبالطبع تغيرت علاقة السلطة بالكتابة حالياً من حيث الشكل فقط، لكن بقي الجوهر على حاله في شطره الأكبر. فسلطات الاستبداد لا تكتفي بتسخير رجال الدين وفتاويهم لخدمة سيطرتها، بل هي تسيطر على الكتاب وقطاع الثقافة والإعلام. تؤمم الصحافة وتمارس الرقابة المشددة عليها، وتشتري الكتّاب من خلال توظيفهم، ومن خلال السيطرة على اتحاداتهم. ويتحول هؤلاء الذين تغدق عليهم الأموال إلى أدوات لتعزيز سلطة الحاكم. منهم من يؤدي دور الشرطي الثقافي للنظام الذي يستوعب ما يفلت من سيطرة الأمن والتحكم في السلوك، ومنهم من يؤدي دور خبير تسويق النظام ويروج لإنجازاته العظمى والفذة، ومنهم من يؤدي دور اختصاصي تجميل المتسلط من خلال إغراق مساحات الصحف والشاشات بمحاسنه وفضائله وخصاله التي تسمو فوق البشر، بما يرفعه إلى مرتبة العصمة عن العيوب والأخطاء، فضلاً عن الرذائل.

أما المتمردون من الكتّاب فإنهم يحاربون بلا هوادة، يحاصرون ويهمّشون ويحرمون من فيض الخيرات التي تغدق على رؤساء اتحادات الكتّاب ورؤساء تحرير الصحف والإعلام المسموع والمرئي. ومن لم يُطوَّع من خلال سياسة "السيف والمنسف" فإنه قد ينفى أو يسجن، هذا إذا لم يهرق دمه، أو يتهم بالعمالة والخيانة، ويتحول إلى شهيد حي.

إلا أن تكنولوجيا المعلومات والاتصال قد أحدثت ثورة فعلية في الكتابة والسلطة. لقد سمحت بإفلات الكتّاب غير المدجنين من قبضة السلطة. وهكذا انتشرت المدونات، وأحدثت تقنيات الإعلام الاجتماعي (فايسبوك وأخواتها) ثورة إضافية من حيث انتشار وسائل الاتصال وأساليبه، ما كان له الدور الحاسم في التعبئة والحشد في تحركات الربيع العربي. كذلك تغيّرت الحال بالنسبة إلى الفصحى التقليدية، فأصبحت لغة شبه تراثية، وحلّت محلها اللغة العربية الوظيفية والدارجة، واللغة الهجينة (خليط الإنجليزية والعربية المحكية منها وذات التعابير المخترعة من قبل جيل الشباب). إلا أن جماهير الشعب ما زالت في منأى عن هذه الثورة على وجه الإجمال، وخصوصاً في الريف. نشأ جيل جديد مرتبط بمرجعية العولمة، مكوّناً نخبوية ناشئة تضم فئات مناضلة من أجل التغيير إلى جانب أبناء الأثرياء الجدد المنغمسين في لهوهم.

إلا أن مهمة الكتاب والمثقفين أصبحت أكثر إلحاحاً، كما تتكرر دعوة صفوان إليه. إنه

يدعوهم إلى التركيز على نشر التوعية لتطاول أوسع الشرائح الشعبية، والإقلاع عن مقارعة الحكام الذين لن يقتنعوا أو يقبلوا بالتغيير.

وهنا تطرح من جديد قضية محو الأمية كلياً بمثابة بداية المشروع الحضاري، إضافة إلى تطوير اللغة العربية بحيث تصبح وظيفية قادرة على تلبية التعامل مع قضايا الحياة اليومية والعامة، وتطرح معها مهمة جديدة متمثلة في محو أمية تكنولوجيا المعلومات والاتصال التي لا مجال لشراكة عالمية راهناً من دون التمكن منها، وصولاً إلى بناء مجتمع المعرفة. ولا بد للعالم العربي من استدراك هذه الفجوة المتزايدة كي يتمكن من بناء مشروع حضاري يجد فيه الإنسان العربي ذاته ويؤدي دوره ويسترد الإمساك بزمام مصيره وصناعته.

يهدف الكشف عن بنى الاستبداد الخفية في الواقع إلى تبيان معوقات النهضة الحضارية، إذ لا نهضة ممكنة مع وضع اليد على البلاد ومقدراتها، وخنق الطاقات الحية، وهدر الإنسان والموارد، التي تنتج بالضرورة عن هذه البنى الراكدة التي تحافظ على ديمومتها، بدلاً من الانخراط في مشروع إنمائي حقيقي. ويقدم لنا صفوان في هذا الكتاب عرضاً متمكناً لعوامل نهضة الغرب الذي أنجز ثورات صناعية تجارية وعلمية ثقافية متلازمة، وصولاً إلى الخروج من الحكم الإلهي والتحرر من سلطان الغيب. يبين هذا العرض عمليات هذه الثورات التي اقتضت معارك مديدة، وصولاً إلى فرض سيطرته على الطبيعة وعلى العالم الثالث بما فيه عالمنا العربي. نتوقف عند محطات أساسية في هذه المسيرة كي نتبصر في ما يتعيّن علينا عمله.

ابتدأت الثورة التجارية/الصناعية في الغرب منذ القرن الثاني عشر الميلادي وما زالت مسيرتها تتقدم إلى الآن. كانت البداية في خروج الغرب من عزلته وحكمه الإلهي وسيطرة الكنيسة من خلال نشأة المدن – الدول التي انخرطت في عمليات تجارية كبرى مع الشرق، واكتشفت كلاً من طريق الهند وأميركا، وأدى ذلك إلى بروز طبقة التجار الجدد الذين راكموا رأس المال، ما أطلق عملية اقتصادية عالية الديناميكية أصبح لها تأثير لا يقاوم على كل من الكنيسة والملوك. ومع توسع التجارة وتراكم رأس المال نشأت حركة صناعية زراعية كبرى، فازدهرت الصناعات وتطورت الحرف، ونشطت حركة استغلال الموارد الطبيعية من فحم وتعدين، وشقت القنوات والطرقات التي تصل أقطار أوروبا ومدنها – الدول، وتكثفت حركة التبادل التجاري، أسست البنوك والمصارف، ووضعت أنظمة

التعامل المالي والتبادل التجاري والصناعي. باختصار، انخرطت أوروبا في مشروع تجاري صناعي مالي كبير قلب تدريجاً أنماط الحياة الإقطاعية والخراجية التقليدية، من خلال التوجه المتزايد إلى الانفتاح على الأسواق العالمية ومبادلاتها، واكتشافاتها وبناء الأساطيل التجارية والعسكرية التي تلبّي تسارع نمو حركة الأسواق وحمايتها، إضافة إلى توسع استعمار العالم القديم. اقتضى هذا النمو المتسارع تأسيس تكتلات للتجار والصناعيين والحرفيين، أطلق عليها اسم المتجسديات التي تمثّل النقابات صيغتها المعاصرة. أصبح لكل فئة متجسدية خاصة بها تدافع عن مصالحها وتنظم أصول ممارسة النشاط أو المهنة وشروطها والعلاقات ضمن أفرادها، وبينهم وبين القطاعات الأخرى. تلك كانت بداية بروز المؤسسات التجارية الصناعية المهنية المالية، التي فرضت نفسها على النشاط السياسي وإدارة الدول والممالك، والتي شكلت نواة البرلمانات في ما بعد وأرست مبادئ التمثيل، ضمن كل من قطاعات النشاط. ذلك أن المتجسديات اكتسبت طابع الشخصية المعنوية والقانونية ذات الاستمرارية، والتي يتعاقب على مجالس إدارتها التمثيلية أشخاص متغيرون. الأشخاص يتغيرون والمتجسديات تبقى. وهو ما أدى إلى بروز الطابع التمثيلي على الصعيد السياسي: الملك أو الإمبراطور أو الحاكم هو ممثل الشعب ومفوض من قبله. سلطاته ليست نابعة من شخصه بل هي من صلاحيات المنصب الذي يشغله. وذلك على نقيض الاستبداد السياسي وحكم الكنيسة القائمين على الحق الإلهي المتجاوز للشعب حيث الدولة هي جسم، قدماه وساقاه على الأرض ممثلة في الفلاحين والحرفيين والعامة، ورأسه في السماء يمثله البابا والحاكم وكيلا الله على الأرض.

بدلاً من الدولة بمثابة جسد واحد، برز التنوع والفروق وصراع المصالح. والقوة والتسويات والتوافقات التي تمثلها المتجسديات. لكنّ هذه التحولات السياسية لم تمر مروراً هيناً، بل كانت ثمرة صراعات مريرة وطويلة حتى قيّض للحكم المدني أن يحل محل الحكم الإلهي المتمثل في سلطة الكنيسة والبابا على رأسها وولاية الملوك والحكام نيابة عنه، بينما ما نعرفه من أنظمة استبداد ما زالت تفرض مشروعيتها الإلهية أو مشروعية الغلبة وقوة العصبية، مما هو فوق الشعب. أنجز الغرب هذا التغيير البنيوي على صعيد السلطة ودخل في التوارث الخلاق، كما يقول صفوان، بينما ما زلنا في التوارث الآسن الذي يؤزل بنى الاستبداد.

كان لا بد لهذه الثورة الاقتصادية التجارية الصناعية من ثورة ملازمة لها وتخدم احتياجاتها من الطاقات البشرية والمهارات المعرفية. وهكذا بدأ تأسيس الجامعات في المدن – الدول والممالك من بعدها: جامعات بولونيا، وبادوا والسوربون وأكسفورد وكمبردج. تخصصت كل منها في مجال أساسي. أصبحت جامعة بولونيا المركز الأوروبي المرموق لدراسة القانون، واهتمت السوربون بالفلسفة، وكل من كمبردج وأكسفورد بالعلوم، إضافة إلى اهتمام هذه الجامعات باللاهوت. وتحولت كل منها إلى متجسدية ذات استقلال ذاتي مكونة من الأساتذة والطلاب. وحظيت هذه الجامعات بتمويل سخي من كبار رجال المال والأمراء حلفائهم من ضمن الحفاظ على استقلاليتها التامة على مستوى التسيير. خرّجت هذه الجامعات وسواها التي أنشئت في أوروبا كبار رواد الثورة العلمية في عصر النهضة: كوبرنيك ونيوتن وغاليليو وبيكون وسواهم. ولقد حظي كل منهم برعاية الأمراء والحكام وحمايتهم. و لم تكن هذه الثورة العلمية وليدة مشروع ترفي، بل هي نشأت وازدهرت لتخدم الثورة الصناعية ومتطلباتها من علماء قانون وإدارة ومال ومخترعين، وعلماء فلك ورياضيات. ويخدم هذان العلمان كلاً من حركة الاكتشاف للعالم القديم، والهندسة المعمارية واختراع الأسلحة الثقيلة.

تحولت الجامعات من دراسة النحو والبلاغة والمنطق، وهي علوم الكنيسة، إلى دراسة الحساب والعمارة والموسيقى والفلك، وهي علوم الصناعة والتجارة والإنتاج. وتحولت المدارس والجامعات إلى معامل تنتج الأفكار. وتحول شرح النصوص من رجال الدين إلى المدرسين. وخاضت الجامعات وعلماؤها معركة كبرى لإحلال "سلطان العقل محل سلطان الغيب". مع الثلاثي كبلر غاليليو ونيوتن وضعت قوانين الفيزياء الصارمة التي تفسر حركة الكون انطلاقاً من مبدأ العلية الآلية وحتميتها بدلاً من مبدأ الغائية الغيبية. ومنذ ذلك الحين انصب اهتمام العلماء على الملاحظة والتجريب وصولاً إلى استخلاص القوانين الحتمية التي تفسر علّية الظواهر والوقائع.

تقدم العلوم وقوانينها لا يعدو كونه تصوراً مادياً للطبيعة، التي يحكمها كلياً مبدأ السببية الحتمية. ومن خلال نسف الغائية الغيبية واكتشاف قوانين الحتمية المسيّرة للطبيعة وآليات عملها أمكن للإنسان السيطرة على الوجود وتسييره. أصبحت المرجعية لسلطان العقل الإنساني بدلاً من مرجعية سلطان الغيب.

وهكذا حل اليقين العقلي العلمي، محل اليقين الايماني الغيبي، وحلت تنبؤات العلم اليقينية وقوانينه ونظرياته العلية محل التنبؤات الغيبية: لكل شيء علة مادية، وكل علة ينتج منها معلول. هذا التحول الثوري جعل عقل الإنسان هو السيد، وهو المدبر والمبادر.

وقطعت ثورة سلطان العقل شوطاً آخر مع فرنسيس بيكون الذي وضع الاستقراء الذي يقوم عليه المنهج التجريبي. قلب بيكون المعادلة من الاستدلال الذي يذهب من الكليات إلى الجزئيات، الذي كانت تتبعه الكنيسة ومفسروها، إلى الاستقراء الذي يبدأ بالحواس والتجريب والجزئيات في مساءلة الطبيعة، كي يصل إلى قوانين السببية الحتمية.

وأكمل لوك في ما بعد عمل بيكون، حيث حصر الفلسفة في الفكر العلمي أساساً، أي ما يمكن إخضاعه للتجريب الذي يؤدي إلى فهم العالم عقلانياً، ووضع الأمبريقية التي تذهب إلى أنه لا معرفة خارج الخبرات الإنسانية. فقط المحسوس والملموس والقابل للتجريب والقياس هو الحقيقي. ولقد كان كل من بيكون ولوك مناضلين سياسيين في الأصل. وكانت فلسفتهما في العلم تثور على نظرية الجوهر وعلى الأحادية الشمولية الغيبية واليقين الديني القطعي. كانت الحسية التجريبية تهدف إلى محو كل أثر لما هو مرجعية غيبية، وما يقوم عليها من مشروعية الحكم الإلهي. وبذلك توضع المبادرة في يد الإنسان الصانع ورجل الأعمال.

أكمل هيوم هذه الثورة الفلسفية العلمية حين ذهب إلى أن كل ما لا يندرج ضمن المعرفة الحسية التجريبية، أو المعرفة التحليلية المنطقية التي تستخلص العلاقات اللزومية بين الأفكار، هو هراء يجب عدم الالتفات إليه ولا التوقف عنده. ووصلت التجريبية إلى أقصى درجاتها تطرفاً مع جون ستيوارت مل الذي أكد بحزم أن الاستقراء هو منطق العلم والعمل والتفكير والحياة والسبيل المعرفي الواحد الوحيد المثمر الذي يمتلكه الإنسان لإحكام سيطرة العقل على الواقع وتسييره وصولاً إلى تغييره.

كل فلاسفة العلم هؤلاء الذين أحلوا سلطان العقل محل سلطان الغيب كانوا مصلحين سياسيين ومناضلين ضد سلطة الكنيسة والحكم الإلهي، وهو ما خدم البورجوازية الصناعية والتجارية ورسخ سلطتها بحيث فُصلَت الدولة وتسيير شؤون الحياة عن المرجعيات الغيبية.

وفي موازاة سلطان العقل علمياً قامت معركة العقل ضد اللاهوت في العلوم الإنسانية في فرنسا، وصولاً إلى السيطرة على السوربون التي كانت في الأصل كلية للاهوت، وطرد اللاهوتيين منها، وإحلال تعليم عقلانية ابن رشد محل تعليمهم. وأتى كل من أوغيست

كونت وتلميذه دوركهايم اللذين وضعا الطريقة الوضعية المنطقية في دراسة الظواهر الاجتماعية وتفسيرها باعتبارها خاضعة لقوانين الطبيعة وحركة المجتمع. وهكذا درس كونت العلاقات الاجتماعية في تماثلها وتعاقبها بعيداً عن الرؤية اللاهوتية الميتافيزيقية، حيث قال بمذهب الفيزياء الاجتماعية بما فيها من ديناميكا وإستاتيكا. وطوّر دوركهايم هذا المذهب من خلال الإقرار بأن لكل ظاهرة علة ووظيفة على غرار البيولوجيا، مع نفي قاطع للغائية الغيبية. وتوج داروين في نظرية التطور نسف الغائية الغيبية للإنسان وخلقه. وهكذا قضي على كل أثر للغيبية وكل مشروعية للحكم الإلهي وما يؤدي إليه من استبداد، من خلال ثورة فلسفة العلم التي تكاملت مع الثورة المؤسسية التمثيلية.

استمرت ثورة سلطان العقل من خلال الأجيال اللاحقة من فلاسفة العلم الذين أحكموا منطق العقل من خلال مدرسة الوضعية المنطقية التي تشتغل على دقة وإحكام صياغة القضايا، حيث كان كل من لودفيغ فتجنشتاين وبرتراند راسل من أكبر روادها. وبعدها أتى جيل جديد أطلق العقل من عقاله وقيوده إلى آفاق اللامحدود. وتم في كل من الفيزياء (نظرية الكوانتوم) وفلسفة العلم إحلال الاحتمالية وانعدام اليقين محل الحتمية العلمية. وفُتِح باب تجاوز العقل لذاته ومنهجياته وطروحاته حيث أصبحت المعرفة تقوم على النقض والتجاوز والقطيعة مع المسلمات. وهو ما أتاح انطلاق العقول في استكشاف كل ما هو جديد وخارج عن المألوف، في ما يطلق عليه تسمية القطيعة المعرفية التي قال بها باشلار وبوبر باعتبارها أساس تقدم المعرفة التي تنسف ما سبقها. وبذلك دخلنا في ما بعد الحداثة وأبطالها من المفكرين والفلاسفة الذين مهدوا لثورة ما بعد التكنولوجيا التي يشهدها العالم حالياً، والتي نسفت النظم التقليدية التي أرستها الثورة الصناعية وبورجوازيتها، وصولاً إلى بروز العولمة وأسواقها وتقنياتها المعلوماتية.

ذلك هو التوارث الخلاق المتجاوز لذاته الذي انخرط فيه الغرب وبسط سيطرته على الكون بزعامة أميركا راهناً. لقد حُرِرَتْ المبادرة والإرادة الإنسانية من كل قيود التوارث الآسن القائم على المرجعيات الغيبية والحق الإلهي الذي يوطد سلطات الاستبداد. إلا أن تحرير الإنسان قد اقتضى ثورة على صعيد الفكر الإنساني. وكانت هذه الثورة تهدف إلى إطلاق طاقات الإنسان الحية واستثمار قدراته وتعهدها بالتنمية والتدريب والرعاية والصيانة، ما يمثّل أهم وظائف علم النفس.

تتقدم الحياة من خلال تجاوز ذاتها، وتتقدم أجيال الأبناء من خلال تجاوز الآباء ومرجعياتهم ويقينياتهم الثباتية، ما يعرف رمزياً بقتل الأب. أما في مجتمعاتنا فما زال الآباء يقتلون الأبناء رمزياً من خلال اتباعهم وإخضاعهم والحرب على تجليات طاقاتهم الحية، ومحاولة تشكيلهم على غرار ذاتهم بهدف استمرار هذه الذوات في الأبناء. تلك هي واحدة من بنى الاستبداد الخفية التي تغذي سلطات الاستبداد الثقافي والديني، وبالتالي تكرس الاستبداد السياسي.

ها قد مضى ما يزيد على قرن من الزمان على مناداة المجتمعات العربية بالديموقراطية والتحرير والتنمية التي وضعت لها المخططات الكثيرة، وتراكمت الأدبيات التي تتناول شعارات الديموقراطية والتحرير. تحمس المفكرون لهذه الشعارات واعتقدوا أنها يمكن أن تتحقق من خلال العمل السياسي والفكري الفوقي وحده. إلا أن تجربة الغرب المديدة التي ألمحنا إليها، والتي عرضها صفوان في كتابه هذا، تقدم لنا درساً يجب أن نعيه جيداً ونتعلمه. وهو أن النهضة لا بد لها من أن تتأسس على مشروع كبير اقتصادي إنتاجي إنجازي يفرض التغيير السياسي والمؤسسي، كما يفرض تنمية الإنسان وإطلاق طاقاته الحية. ذلك هو الجميل والواعد في الشعار الأساسي الذي رفعته جماهير الربيع العربي: الخبز والكرامة وفرض الإرادة. وهي المهمة التي لا بد أن تطرح على فعاليات المجتمع الحية. مشروع بناء كبير والتنمية متكاملة الأبعاد ومتلازمة المسارات، وليس مجرد تغيير حكام. فكما تستلزم الثورة الصناعية ثورة سياسية وفكرية وتحرير الإنسان وإطلاق طاقاته الحية، كذلك فإن هذه الأخيرة لا تجد تجسيدها العملي إلا بمشروع إنماء اقتصادي كبير. ولهذا فإن مشاريع التنمية الصناعية من دون تنمية ثقافية وتحرير طاقات الإنسان قد تبقى مسألة برانية: استيراد تقنيات ومصانع وتشغيلها وليس إبداع تكنولوجيا، تماماً كما تدور شعارات ومحاولات التغيير الثقافي والسياسي في الفراغ من دون مشروع نهضة اقتصادية. تلك هي الدعوة التي يحاول هذا العمل البرهنة عليها وتوجيهها إلينا.

مصطفى حجازي

مقدمة

عندما بدأت كتابة هذه الصفحات التي نقرأها في هذا الكتاب، منذ ما يقرب من أربعين سنة، لم يكن لدي أي فكرة عن العلاقات ما بين الكتابة والسلطة. ترجع بداية هذا المشروع في الواقع إلى حزيران ١٩٦٧، بعد هزيمة حرب الأيام الستة التي بدت لي بمثابة هزيمة مجمل العالم الثالث باستثناء الهند.

صحيح أن الغرب حارب حركات تحرير العالم الثالث بلا هوادة، ومن دون التقيد بأي مبدأ قانوني أو إنساني، إلا أن من الصحيح بالقدر نفسه القول إنه باستثناء الهند، كانت السلطة السياسية في دول العالم الثالث بيد حاكم واحد. لم يكن بالإمكان سماع أي صوت غير صوته، ولا التعبير عن أي رأي غير رأيه، إذ لم يكن مصير أي شخص يتجرأ على المغامرة في طريق الانشقاق سوى السجن أو الموت.

وفوق ذلك، مع أن كلمة "التحرير" قد أثارت الحماسة الملتهبة بين الجماهير، وهي حماسة ملموسة في كتابات فرانز فانون، فإن كلمة التحرير ذاتها اقتصرت على مجرد الإشارة إلى هدف وحيد هو التحرر من الاستعمار و/أو من الضغوط السياسية التي كانت تمارسها القوتان العظميان في تلك المرحلة، ومن دون تبيان كيفية بلوغ التحرير، ولا بيان ماذا يتعين عمله بعد بلوغه. ولقد قادتني "سلطة سحر الكلمات المهيمنة" حسب قول إحدى الصديقات (تقصد كلمة التحرير وسواها من الشعارات)، وحيرتي بصدد احتكار السلطة السياسية، إلى اتخاذ قرار بترجمة نص ظهر لأول مرة في فرنسا في عام ١٥٣٠ بعنوان "مقال في العبودية المختارة" لإيتيان دي لابويسيه، إلى العربية. ولقد أعيد نشر هذا النص في العديد من المناسبات، وخصوصاً في فترات الاضطرابات السياسية، كما أنه ما زال يقرأ باستمرار. أطلقت عليه الجماعات الثورية تسمية "ضد الواحد". تمثلت فكرة

دي لا بويسيه في محاولة فهم كيف يمكن رجلاً واحداً، وهو العاهل أو السلطان، أن يخضعْ للعبودية ملايين الناس. وبالطبع كان لهذه المقالة تأثير بالغ علي.

لقد ولدت ونشأت في بلد، هو مصر، كان تحت الحماية البريطانية. رأى جلادستون، الذي أعطى الأوامر للأسطول الإنجليزي بقصف الإسكندرية في عام ١٨٧٠ ، أن احتلال هذا البلد هو بمثابة عمل حضاري. ويمكننا القول، مع بعض التجاوز، إن كلامه لم يكن خلواً تماماً من الصحة، حيث أدخل الإنكليز، لأول مرة في الشرق الأوسط وتاريخه المديد، فكرتين لم يسبق سماعهما مطلقاً من قبل، حتى ولا في الحلم، أي: فصل السلطات، والديموقراطية. "كانت السلطات الثلاث التشريعية التنفيذية والقضائية، التي تُبْنى الدولة الحديثة على الفصل بينها، مركزة في اليد المسيطرة ذاتها التي كانت تضبط كل الشؤون العامة، في الأنظمة الشمولية"[١]. صحيح أن مجالات النشاط الثلاثة، التشريعية والتنفيذية والقضائية، كانت متمايزة، إلا أن هذا التمايز بقي نظرياً محضاً، "كانت تتداخل فيما بينها كل الوقت، في التطبيق العملي، وكانت خاضعة دوماً، سواء كل بمفردها أو كلها معاً لرأي الخليفة أو السلطان، أو الأمير. وكان هذا الرأي فوق كل قانون وضبط حكم، مع أنه غالباً ما كانت تجري محاولات لإسباغ مظهر من المشروعية عليها"[٢]. و لم يكن من الصعب إسباغ هذا المظهر. صحيح أن القضاة كانوا يستمدون نفوذهم من القرآن ومن التقاليد القضائية، إلا أنه باستثناء عدد محدود من الحالات التي كانت تتوقف على طبائع القاضي، وليس على طبيعة النظام، كان بإمكان الخليفة[٣] دوماً الحصول على تأويل النص الذي يناسبه أكثر من سواه. وما زاد من سهولة الأمر أنه لم يكن هناك أي مجلس قضاء أعلى يوفر الضمانات اللازمة لاستقلال القضاء. كان يمكن استبدال القضاة أو إقالتهم حيث كانوا خاضعين مباشرة لسلطة الخليفة. وباختصار، كانت مأساة يوم الدين السماوية تُمَثَّلْ على الأرض بمثابة مسرحية هزلية نذلة.

أما في ما يتعلق بالديموقراطية، فلقد كان من المستهجن التفكير في أن البريطانيين أدخلوا

١ Mohamed A. Inan, *Islamic Egypt*, Le Caire 1933, Chop.2

٢ المصدر نفسه.

٣ تعني كلمة "خليفة" من "يخلف الرسول" (مما يتضمن تناقضاً في التعبير، لأن محمداً كان خاتم الأنبياء)، الخليفة هو ممثل الله على الأرض. الادعاء بأن الخليفة يمثل محمداً أو ما كان يمثله محمداً هو، إذا توخينا الدقة، نوع من التجديف.

نظام تعدد الأحزاب بغية التخفيف من حدة صراع الطبقات، في بلد من مثل مصر، حيث كانت تعتبر المرتبة وفوارق المكانات الاجتماعية على الدوام بمثابة وقائع طبيعية تقوم على الإرادة الإلهية. من الأكثر ترجيحاً أن إدخال الأحزاب السياسية كان تطبيقاً لمبدأ: "فرّق تسد". ومع ذلك جرى إدخال معجم مفردات جديد كلياً: الدستور، التمثيل، الانتخاب، الأحزاب، البرلمان، الأكثرية والأقلية، إلخ. والحق يقال إن هذه الأحزاب لم تكن تمثل أي تيار اجتماعي فعلي، باستثناء حزب الوفد الذي جسد الطموح المشترك في الاستقلال. وكان هناك أيضاً حزب الإخوان المسلمين الذي أسّسه حسن البنا في عام ١٩٢٨، والذي استعمل اسم الله للحصول على أشكال الدعم التي أتاحت له تحويل هذا الاسم إلى سلطة سياسية أو زمنية، إلا أن هذا الحزب كان غير شرعي في نظر قوانين الدولة، لأن الدولة كانت إسلامية حسب الدستور. وهكذا فالحزب الإسلامي كان يتعين اعتباره عدواً يُسائل مشروعية الدولة. أما كل الأحزاب الأخرى فكانت تعتبر إما بمثابة صنيعة المندوب السامي البريطاني، أو صنيعة القصر الملكي. وباختصار، لم تخلق الكلمات الوقائع، بل هي خلقت بالفعل أساليب في التفكير يمكن من دون مبالغة وصفها بأنها ثورية. ولأول مرة في تاريخ البلد انطلقت مناظرة جادة بفضل محمد عبده "أبو الإصلاح الإسلامي" مع مشروعه لتكييف الإسلام مع متطلبات العصر، كما ظهرت حركات لتحرير النساء بفضل قاسم أمين. ولقد شكك علي عبد الرازق لأول مرة بالأسس الإسلامية لفكرة الخليفة. كان هذا الانتقاد لمفهوم الخليفة الوحيد والشرعي للرسول، والذي كان ذا أهمية خاصة في التاريخ الإسلامي، كان ذا أثر تخريبي أكبر، لدرجة أن الملك فؤاد الذي عينه الإنكليز، أراد الحصول على مزيد من الشرعية من خلال الادعاء أنه من نسل الرسول، وبالتالي أنه خليفة. اجتمع مجلس العلماء المكوّن من أربعة وعشرين عضواً برئاسة شيخ الأزهر، وهو أكبر جامعة للدراسات الإسلامية في العالم الإسلامي، في لجنة تقصي حقائق بتاريخ ١٢ آب/أغسطس عام ١٩٢٥، وقرر بالإجماع نزع لقب عالم أو دكتور من علي عبد الرازق، ومنعه من ممارسة أي مسؤولية في التدريس أو القضاء. ونشر طه حسين في عام ١٩٢٦ كتابه بعنوان **في الشعر الجاهلي**، حيث قدم القرآن بمثابة الأثر الرائع الذي يعكس أفضل من أي عمل آخر الحياة الاجتماعية في الجزيرة العربية في زمن محمد. ومرة أخرى أرسل شيخ الأزهر تقريراً كتبه دكاترة الجامعة إلى المدعي العام يتهم طه حسين بالتجديف وبجرائم أخرى مماثلة.

أقرّ المدعي العام بأن الحقيقة هي، ولا شك، إلى جانب الدكاترة الأفاضل، إلا أنه تبين له أن المؤلف قد كتب من دون قصد إجرامي، ما جعله يخطئ ويعتبر ما كتب بمثابة حقيقة، ولذلك فقد حفظ القضية. وعلينا أن نقرّ بأنه لا توجد دولة إسلامية في أيامنا تسمح بنشر كتب كهذه، وأنها تعرض حياة المؤلفين للخطر تحت تهديدات الأصوليين. ولقد ترجمت أعمال ماركس وداروين في هذه الفترة من الاختمار الفكري. وبفضل أحمد أمين أنشئت لجنة للكتابة والترجمة والنشر، أصدرت بعضاً من أفضل الترجمات المكتوبة بالعربية، وما زال كل من هم في سني يتذكرون التأثر الانفعالي الشعري العميق الذي أثارته الترجمة التي لا مثيل لها لرائعة توماس هاردي بعنوان *tess* من قبل فخري أبو السعود. كانت تلك حقيقة الفترة الأخيرة التي قدمت كتاباً كباراً بالعربية الفصحى، والكثير منا مدينون بتعلقهم، هذا إذا لم أقل تبجيلهم لهذه اللغة، إلى أنها كانت لغة حركتنا الوطنية، كما يحلو لصديقي القديم محمد عودة أن يقول.

غادرت مصر إلى فرنسا في بداية كانون الثاني/يناير ١٩٤٦. استمرت الحركة الوطنية بمزيد من الزخم بعد الحرب. ومع أن الإنجليز كانوا حريصين على الاحتفاظ بقناة السويس والإبقاء على تحكمهم فيها بالقوة العسكرية، إلا أنهم كانوا على استعداد لترك بقية البلد، عندما قامت ثورة ٢٣ يوليو. في الواقع لم تكن تلك ثورة، بل انقلاباً عسكرياً تبعاً للأسلوب المألوف في جمهوريات الموز. ومنذ الأيام الأولى أطلقت مجموعة الضباط التي قامت بهذا الانقلاب أمر اليوم الذي كان له رائحة الأنا الأعلى، والتي يمكن التعرف إليها تماماً: "الوحدة، النظام، العمل" مما هو أبعد من أن يعكس طموحات الشعب كما هي حال شعار "حرية، إخاء، مساواة". بعد فترة وجيزة، أعلن مصنع للنسيج الاضراب في قرية صغيرة بالقرب من الإسكندرية (كفر الدوار). جرى إعدام عاملين علناً. وكان ذلك تعليقاً مشهوداً على هذا الشعار الثلاثي: الوحدة في الرعب، النظام في الاستعباد، والعمل أو الموت. إلا أن الأكثر إثارة للدهشة تمثل في السرعة والسهولة التي ألغيت فيها المواقع المتقدمة للحركة الوطنية. طُرد ستون أستاذاً جامعياً، بمن فيهم الكاتب والناقد الكبير لويس عوض على عجل، الأمر الذي كان له نتيجة عملية تمثلت في القضاء على أي دراسات عليا في البلد. جرى تهميش كبار الكتّاب، واختفت لجنة أحمد أمين للكتابة والترجمة والنشر، كما جرى تأميم الصحافة ودور النشر. ولم يكن ذلك كل شيء. ألغيت الأحزاب السياسية وجرى

التشهير بوجود نظام التعدد الحزبي باعتباره مصدر كل العلل، وقمعت المعارضة بوحشية: ومع أن عدد الشيوعيين كان محدوداً كي يمثّلوا تهديداً للدولة، إلا أنهم تعرضوا للتعذيب، والسجن، أو النفي إلى معسكرات في الصحراء، وأصاب الإخوان المسلمين المصير ذاته، مع أن الحكومة كان يمكن أن يكون لديها مبررات أكبر للخوف منهم.

غادرت الإسكندرية، وهي المدينة التي نشأت وتعلمت فيها، إلى أوروبا من دون أن أتعرّف إلى بلدي حقيقة، إذ لم يكن لدي أدنى فكرة عن الحياة في الريف، و لم يسبق لي أبداً أن التقيت بذلك الوجه الذي تستمد منه مصر وجودها المادي، وكيانها الحقيقي، أعني: الفلاح المصري.

وكنت أحمل، فوق ذلك، بعض الإعجاب بناصر باعتباره أحد زعماء سياسة عدم الانحياز في باندونغ (١٩٥٥) مع كل من شو إن لاي، نهرو وتيتو. منعني هذان العاملان، أي جهلي ببلدي ذاته، وتقديري لهذه السياسة الخارجية، من رؤية أسباب عجز التجربة السياسية المكتسبة من خلال الحركة الوطنية عن إبداء أي مقاومة في وجه مشروع تمثل هدفه المعلن في استعادة قيام حكومة ذات سلطة مطلقة. و لم أفهم سبب غياب هذه المقاومة إلا بعد عدة سنوات كنت أعود فيها إلى مصر بانتظام، وعشت فيها في فترات مختلفة، خلال حياة ناصر وبعد موته. وعندما أدركت أخيراً ما الذي كان يجري، دهشت لتأخري في عدم فهمي له. في الواقع، أظهر غياب مقاومة قيام حاكم مطلق أن مجمل المفاهيم السياسية التي أدخلها البريطانيون لم يكن لها أي تأثير، خارجاً عن الطلاب، والمتخرّجين في الجامعات والمدارس العليا ممن يعيشون في مدن كبرى ذات انفتاح عالمي متفاوت في مقداره، بينما بقية السكان، وأعني الفلاحين، ظلوا مبعدين عن هذه النماذج من التفكير ويعيشون خارج التاريخ، في انتظار مجرد الخلاص الذي سيأتي من رجل يدعو إلى الوحدة ضد التعددية. إلا أن تجربتي السياسية باعتباري مواطناً مصرياً، هيّأتني، أثناء هزيمة ١٩٦٧، للعثور على أسباب هذه الهزيمة في طبيعة مؤسساتنا ونوعيتها وليس في الأعذار الواهية المعتادة التي تضع كل شيء على حساب "الاستعمار".

تلك هي الوضعية التي أوصلتني إلى الاهتمام بكاتب من القرن السادس عشر الأوروبي، إلا أنني لا أستطيع القول إن دي لا بويسيه أعطاني جواباً شافياً لمعرفة لماذا ترغب الشعوب إلى هذا الحد في الاندفاع إلى الخضوع أو أن تصبح عبيداً لفرد واحد. إلا أن ترجمته

أعطتني الفرصة لكتابة مقدمة حاولت فيها أن أشرح الأسباب التي جعلت الحضارات الغربية تتجاوز الأخرى، وخصوصاً الحضارات الإسلامية الأكثر قرباً، وبالتالي الأكثر تنافسية مع أوروبا.

بدا لي أن العامل الحاسم تمثل في زيادة الاختراعات المتعلقة بوسائل الإنتاج ومراكمة رأس المال الذي لازم توسع التجارة. ولقد أتاحت تطورات في الملاحة اكتشاف أميركا، وجعلت ممكناً للسفن الالتفاف على رأس الرجاء الصالح (ما أدى عملياً إلى محاصرة المجتمعات الإسلامية التي كانت في حالة ثُباتْ)، وبالتالي أتاحت وصل العالم من طرفيه بحراً. ولقد أتاح توسع التجارة، على الأخص، خلق المتجسديات باعتبارها كيانات معنوية تستمر عبر الزمن، على عكس الأجيال المكونة من أفراد زائلين. كانت هذه المتجسديات تنتظم على أسس تمثيلية، تنتخب من ضمن أعضائها. ومع ظهور "فكرة التمثيل" تزايد نفوذ البرلمان، وأصبح بإمكان الطبقات المحكومة إعطاء رأيها، وأحياناً فرض مطالبها على الملك. وفوق ذلك، برزت طبقة جديدة، هي طبقة المثقفين التي مارست دوراً مختلفاً جداً في المجتمعات الأوروبية عن الدور الذي مارسته في المجتمعات الإسلامية. كانت هي التي أدت إلى إنشاء الجامعات في إيطاليا، وإنجلترا، وفرنسا. تطابقت كل هذه الأحداث مع قيام الدول – الأوطان تحت سيطرة الملوك، وما رافقها من صراعات وحروب ليس فقط بين الملوك، بل بينهم وبين الكنيسة أيضاً.

قبل عصر النهضة في القرن الثاني عشر، كانت أوروبا تنتظم في مجتمع موحد تحت سلطة الأمير البابوي. وهكذا كان يقع على عاتق الكنيسة عبء الدفاع عن حدود أوروبا، وتنظيم الحملات الصليبية وحل مشكلات الصحة والاقتصاد – وخصوصاً محاربة الأوبئة – وكذلك عبء التربية – وخصوصاً على الصعيد الديني. كانت هذه الوحدة ترتب فلسفة سياسية تتلخص في قضيتين أو بالأحرى في مجازين؛ يقارن أولهما المجتمع بجسد ساقاه (الحرفيون والفلاحون) على الأرض، ورأسه (البابا) يطاول السماء. ويقارن المجاز الثاني المجتمع بالأسرة. وكما أن للأسرة رباً غير منازع، هو الأب، كذلك فإن للمجتمع رئيساً غير منازع، هو السلطان[1].

[1] الكلمة العربية التي تدل على المسؤول تعني حرفياً الشخص المعرض للمساءلة. وهكذا يمكن تلخيص بنية السلطة السياسية في الشرق الأوسط في مفارقة لا تستقيم: المعرض للمساءلة لا يقبل المساءلة.

تطابقت صحوة أوروبا مع نهاية فكرة الوحدة هذه، التي يعبر عنها بمجاز الجسد، كي يحل محلها واقع التعددية والصراعات ما بين الدول والأوطان، كما بين الطبقات الاجتماعية. تعود جذور العبودية المختارة إلى التعلق بصورة الأب المثالي، مما "يُطَفِّلْ" الشعب من خلال إبقائه في حالة اتكال، بحيث إنه كلما ازدادت قسوة السلطان، زاد نعي رعاياه خسارتهم له.

لا يعني واقع أن أوروبا كانت أرض المسيحية والبابا على رأسها، أن حكومة الواحد هي بالضرورة ثيوقراطية (الحكم الإلهي)، إذ إن الحكام الذين سبّبوا الهزائم الأكثر كارثية لشعوبهم، سواء في الغرب أو في العالم الثالث، كانوا دوماً حكاماً زمنيين. فالحكومة شيء والدين شيء آخر. وهكذا فأي مشروع لوضع السلطتين - الزمنية والروحية - في يد واحدة يفتقر إلى الحصافة، لأنه مهما كان المذهب الذي يمكن أن يدعيه الحاكم الواحد، فلن يعدو كونه إنساناً ينطبق عليه حكم أكتون: "السلطة مفسدة، والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة". وفوق ذلك، ما دام هو كائناً إنسانياً، فالحاكم معرّض لارتكاب أخطاء تبقى من دون علاج طالما احتكر السلطة.

إلا أن السؤال الحاسم يتمثل في ما يأتي: لماذا يمثّل الحاكم ضرورة؟

يحتاج كل مجتمع إنساني إلى الاعتقاد بحقيقة متسامية، خالصة منزهة عن كل عدوى من خطأ أو زلل، حقيقة يجمع عليها أعضاء ذلك المجتمع، ويتوافقون جميعاً معها، حقيقة تمثل المحك النهائي الذي يمثّل المرجع حين يتطلب الأمر الاختيار بين ما يجب أن يكون وما يجب عدم الإقدام عليه. في الواقع إنها الضمانة الوحيدة لوجود نظام ثابت الدوام، والذي من دونه يصبح من المستحيل التصرف راهناً، استباقاً لما سيحدث في الغد. من المعروف أن الآلهة اليونانية كانت عديمة الضمير. كانوا مخادعين لا يلتزمون بأي عهد يقطعونه، ويخونون كل التحالفات. كانوا باختصار يمثلون الرغبات والشهوات ولا يعبرون عن المُثُلْ. ولذلك وضع اليونانيون الحقيقة في قلب الطبيعة ذاته، أي حركة النجوم المنتظمة التي تعود دوماً إلى مكانها ذاته، انسجاماً مع كمال المحرك الأول الذي قال به أرسطو. من المعروف في أيامنا أن إحدى العواقب الرئيسة لنظرية الكوانتوم تتمثل في إلقاء ظلال الشك على الحتمية الميكانيكية. إلا أن أينشتاين رفض هذا الاستنتاج معبراً عن رفضه من خلال هذه

الصيغة الشهيرة: "الإله حاذق إلا أنه لا يلعب النرد"[١]. تذكرنا أهمية هذا القول المأثور بأنه بعد انتهاء تعدد الآلهة وبداية أحادية الألوهية، أصبحت الحقيقة موضوعة في الإله ذاته. ويتمثل البرهان على ذلك في تصور ديكارت للحقائق الأزلية بمثابة صنيعة الإرادة الإلهية.

ما هو الاستنتاج الذي يمكن استخلاصه من كل ذلك؟ أول استنتاج هو أن الديكتاتوريين المعاصرين يحكمون على الدوام باسم بعض الحقائق العليا التي يدّعون تمثيلها، ويبنون عليها شرعيتهم. ولذلك فهم يسارعون إلى إخفاء جرائمهم البشعة، وخصوصاً إبادة الجنس، إذ إنه، مهما بلغ تواطؤ الشعب، من الصعب دوماً التوفيق ما بين جرائم كهذه وبين ادعاء مزعوم بتمثيل الحقيقة.

ويتعين أن نضيف أنه بالرغم من الحقد الذي تثيره الأديان التوحيدية، ما زالت تمثّل أساساً صلباً لحياة مجتمعاتنا، وستظل الحال على هذا المنوال ما بقي الدين يعتبر بمثابة موضع الحقيقة العليا التي تتجاوز كلاً من العلم والفلسفة. وإذا استمر دوام هذه الوضعية، وما لم تظهر مقومات مذهب جديد يتطلب توافقاً كونياً، كما كانت عليه حال الماركسية – اللينينية، فإن التوحيد سيستمر بمثابة المرجع الجوهري للحياة الاجتماعية.

أخيراً، إذا كانت إرادة الحكم باسم الدين تُعدّ سفسطة – أو زوراً وبهتاناً في بعض الأحيان – فإن محاربة الدين هي علامة على تعامٍ دفع الاتحاد السوفياتي ثمنه من خلال زواله.

ويمكن القول، من وجهة النظر هذه، إن الآباء المؤسسين الذين كتبوا دستور الولايات المتحدة أظهروا قسطاً أكبر من الحكمة. يشترط التعديل الأول، الذي أقرّ في ديسمبر/كانون الأول ١٧٩١ ألا يسنّ الكونغرس أي قانون يتعلق بالمعتقدات الدينية يمكن أن يمنع ممارستها بحرية، وألا يحدّ من حرية القول والصحافة، أو حق الشعب في التجمع السلمي والطلب إلى الحكومة أن تصحّح ضرراً لحق به. والواقع أن هذه الحكومة لم تتدخل في مشكلة دينية إلا مرة واحدة في عام ١٨٠٠، وذلك عندما أعلنت إحدى الملل (المورمون) أن الزواج من أكثر من امرأة واحدة هو واجب ديني على الرجال. تولت المحكمة العليا زمام القضية، وأصدرت حكمها بوجوب امتثال هذه الملة للقوانين الفدرالية التي تحظر تعدد الزوجات

---

١ انظر: Abraham Pais, *Subtile is the lord... The Science and Life of Albert Einstein*, Oxford, Oxford University press, 1982.

- وكان هذا الحكم يعكس ببساطة العادة المتعارف عليها.

أعود الآن إلى سؤال دي لا بويسيه: كيف يتمكن رجل واحد من إجبار ملايين من الرجال الآخرين على الرضوخ للطغيان الذي يقمعهم ويذلهم؟ فإذا تذكرنا أن العبودية تجد جذورها في تعلق لامشروط بتلك الوحدة التي تتجسد في تكامل الجسد (إلى حد رفض أي فارق باعتباره يمثل تهديداً للحياة)، كما تجد جذورها في التعلق الذي لا يقل عنه حماسة بصورة الأب المثالي المتعالي على كل الحدود الإنسانية، أو تبعاً لقول القديس إنسلم، ذلك الأب المثالي فائق الكبر بحيث لا يمكن تصور ما يتجاوزه (ما يمثل فكرة لا تستقيم، تماماً كفكرة عدد أكبر من كل الأعداد الطبيعية الأخرى)، سنفهم عندها سؤال دي لابويسيه بنحو أفضل من خلال قلبه إلى عكسه: كيف يتأتى أن تفكر بعض المجتمعات في أن الحاكم يتعين عليه تحمل مسؤولية أعماله أمام رعاياه، بدلاً من الفصل شبه الطبيعي ما بينه وبينهم؟ وإذا أقررنا بأن فكرة مسؤولية أولئك الذين يحكمون تجاه محكوميهم تمثل لبّ قضية الديموقراطية، يصبح السؤال: كيف يمكن نظاماً ديموقراطياً أن ينشأ أصلاً؟ والسؤال في ما يتعلق بأوروبا لا يتمثل في خضوعها، بل هو يتمثل في تحركها نحو الديموقراطية.

كانت الديموقراطية، وهي الأبعد من أن تكون النظام السياسي الأكثر ملاءمة للميول العفوية للحياة الاجتماعية، جديدة كل الجدة، إذ ظهرت في أثينا حيث ازدهرت ما بين العصرين الرابع والخامس قبل الميلاد. ولقد عاودت الظهور في الولايات المتحدة في أواخر القرن الثامن عشر، وفي أوروبا في القرن التاسع عشر، وليس من قبيل الصدفة أن يقدم أخيل، الذي يعرف بالتأكيد عمّا يتكلم، في عمله بعنوان "المتوسلات"، التعارض ما بين مراسيم فرعون وقرارات الشعب الحر بمثابة التعارض ما بين المكتوب والشفهي. كانت "الدانابيدات"[1] قد هربت من مصر طلباً للحماية. طلب رسول من رسل الفرعون منهن العودة باسم المصريين، فأجابه ملك أرغوس، الذي كان يرفض اتخاذ أي قرار "قبل إبلاغ كل أهالي أرغوس بوقائعه" بالرد الآتي:

"سوف تصطحب هاته النسوة، إذا وافقن عن طيب خاطر، وعندما تتمكن من إقناعهن بتقديم أسباب تتصف بالحب والإجلال. ولقد أعلن شعب أرغوس، بإجماع الأصوات،

١ الدانابيدات نسبة إلى Damïde تلك الفتاة التي حبسها ملك أرغوس لأن العرافة أخبرته أنه سوف تنجب صبياً يقتله حين يكبر، إلا أن زيوس الذي تُيِّم بحبها اقتحم عليها حبسها فأنجبت منه برسييوس.

قراره الذي لا عودة عنه: بأنه لن يترك مطلقاً مجموعة من النساء فريسة للعنف". وهو ما شكل مسماراً مغروساً بقوة وعمق بحيث لا يمكن زعزعته. "لا يتعلق الأمر بكلمات منقوشة على ألواح، أو مسجلة على لفائف البردي: أنت هنا تسمع اللغة الواضحة من فم حر. اغربْ سريعاً عن ناظري"[١].

في الواقع، إن مكانة الكتابة ووظيفتها كانتا جد مختلفتين في اليونان القديمة عنها في مصر القديمة وفي الشرق الأوسط عموماً، ما يتيح لي الرد على السؤال الذي سبق لي طرحه على دي لابويسيه. سوف يمثل العرض الدقيق لهذا الفارق موضوع الفصل السادس، لكن أودّ هنا لفت انتباه القارئ إلى عدد من النقاط.

بادئ ذي بدء كان ملوك الدول القديمة، سواء على ضفاف النيل أو في العراق القديم، يفصلون بنحو قاطع ما بين اللغة المستعملة في الكتابات الإدارية، ووثائق الدولة، وكل من الأدب والطب والسحر والرياضيات والدين إلخ، وبين لغة الحياة اليومية، حيث كانوا يسبغون على اللغة الأولى بوضوح طابعاً مقدساً، أو حتى أصلاً إلهياً أو يردونها إلى السلف. بينما كانت تعتبر اللغة الأم، على العكس من ذلك، بمثابة لهجة شعبية قاصرة عن التعبير عن أفكار سامية أو دلالة عميقة أو مشاعر راقية، مما ليس له من مكان سوى في الأذهان المثقفة. موجز القول، كان هؤلاء الحكام القدماء (الذين قد يكون لهم على الأقل العذر في أنهم كانوا من مؤسّسي الإمبراطوريات) يتصرفون تجاه رعاياهم تماماً على غرار السلطة المستعمرة، إذ يبدأ المستعمر، منذ اللحظة التي يحتل فيها دولة أجنبية، بتبخيس لغة السكان الأصليين كي يدفعهم إلى تبخيس أنفسهم، ويمتنعون بالتالي عن التفكير في الحرية التي لا يستحقونها والتي لا تلائمهم.

ولقد لمّحت أعلاه إلى نزعة الشعوب إلى الاتكال على الأقل، إن لم يكن إلى العبودية. إلا أن ذلك لا يحول دون إرادة كل امرئ أن يكون ملكاً، بدافع من شهوته إلى السلطة. المستبدون يصنعون الشعوب على صورتهم. ونحن نعرف الوسائل التي يستعملونها كي يعززوا هذه النزعة: فيشترون الذمم، وينشرون الخوف، وأهم من هذا كله يمنعون كل تجمع أو رابطة يمكن أن تتيح للشعب بناء تضامن يدافع عن حقوقه. كان الناس يجمعون لبناء

١ Eschyle, *Les suppliantes*, Trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1921, 1925. التأكيد على المقطع بين مزدوجين هو من قبل المؤلف.

الأهرام والمدافن والمعابد والقصور، والنصب التذكارية، ولكن لم يكن يسمح لهم أبداً بالترابط بغية تحقيق هدف مشترك يختارونه بأنفسهم.

ومن دون أي ثقافة تعاونية سيكون من الأسهل على الحاكم سحق التظاهرات، واعتقال القادة، الذين "يختفون" في أغلب الأحيان، عندما ينزل الشعب إلى الشارع بسبب ظلمه أو خيبته أو "غطرسته". وقد تتجدد تظاهرات المقاومة، إلا أنها لن تتوصل أبداً إلى قلب النظام. إنها تشجع في أحسن الأحوال على وقوع انقلاب عسكري. لكن هذه السياسات ليس لها من هدف سوى إبقاء الرعايا تحت نير الملك، إلا أن الأدهى يتمثل في سياسة تجعل الرعايا، تبعاً لأقوال دي لابويسيه، "يتخلون عن فكرة الحرية ذاتها" أو هم يكتفون بتذكرها في حالة من الاستكانة المرة.

علامَ يقوم هذا النمط من السياسة؟ ذلك هو السؤال الذي لم يجد له دي لابويسيه أبداً جواباً، مما قد يرجع ربما إلى أنه لم يعش في الشرق الأوسط.

تمثلت هذه السياسة في إقصاء اللغة الأم من المدارس. كان يحق فقط للغة تستمد وجاهتها من كونها لغة ميتة أو أجنبية أن تدرس. وهكذا ينشأ الشباب على حب هذه "اللغة النحوية" كما يسميها دانتي، وإذا تسنى لهم الكتابة فإن أقلامهم تصبح السجن الذي يفصلهم عن مواطنيهم بقدر ما يفصلهم عن الموارد الغنية للغة الأم. وبعبارات أخرى، كما أن الفساد في ظل نظام الملك لا يمثّل فعلاً محظوراً باعتباره فساداً، بل هو من الخصائص الطبيعية للنظام، وكما أن القمع يمثّل بعداً أصيلاً من ذات النظام، كذلك فإن الكتابة تغدو رقابة كثيفة وغير معلنة تلغي كل فكر لدى الرعايا.

يشيع التفكير والقول بأن العربية هي اللغة الوحيدة ذاتها، إلا أن المسافة ما بين العربية الفصحى والعربية المصرية، وما بين عربية دول الخليج وشمال أفريقيا هي المسافة ذاتها ما بين اللاتينية واللغات الرومانية - الإيطالية والإسبانية والفرنسية. فشل الاعتراف بهذه الفوارق، أو بالأحرى رفض هذا الاعتراف، يساوي رفض السماح للأميين بكلام ملآن حول مستقبلهم. وانطلاقاً من وعيي الشخصي للآثار المدمرة "لسياسة الأسطرة" هذه، قررت أن أكتب ليس "بالعربية النحوية"، أي لغة النخبة، بل باللغة العامية، لأن سياسة الكتابة هذه مستمرة حتى اليوم، مع أن بالإمكان أن نعدّ على أصابع اليد الواحدة كبار الكتّاب العرب الأحياء. ولو طلب الآن إلى أي مستبد حالي، سواء كان ملكاً، أو رئيساً، أو

خليفة أو شيخاً، نشر تعديلات الدستور الأميركي، فلن تكون هناك أيّ صعوبة في الحصول على موافقته. فمن ناحية أولى، قد يعتقد على الأرجح بسبب مزيج من الجهل والنفاق، بأنه "ليس هناك من جديد في هذا الأمر، فنحن لدينا كل ذلك عندنا"! ومن ناحية ثانية، هو يعرف أن رعاياه لا يؤمنون بأي شيء من كل ذلك، ولو أنهم آمنوا به، فإن كلمات هذا التنقيح ستبقى عديمة الأثر، إذ ستراودهم الدهشة: "أي نوع من الرؤساء هذا الذي يقبل أن يكون موضع مساءلة ومحاكمة من قبل رعاياه"[١]. إلا أن أي طلب إلى هذا الحاكم لترويج دراسة اللغة الأم في مدارسه، وكذلك دراسة بعض النصوص الرائعة، المكتوبة باللغة العامية من قبل كتاب من أمثال بيرم التونسي، فؤاد حداد، صلاح جاهين والأبنودي، سوف يرفض بنحو قاطع[٢]. كذلك فإن القسم الأكبر من النخبة سيشاطره هذا الرفض، وكذلك الشعب على الأغلب، انطلاقاً من الرضوخ لهذا الطابع المقدس. سوف يرفض المستبد هذا الأمر لأنه سيشعر، حتى ولو لم يعرف ذلك بوضوح، أن قبول هذا الطلب سوف يفتح الباب لاكتشاف قد يهدد سطوته، وهو اكتشاف يمكنه أن يحوّل المعرفة التي لدى الشعب عن حريته المفقودة وعن رضوخه، إلى حقيقة موضوعية ماثلة أمام عينيه، تحرضه على الفعل بدلاً من الاكتفاء بالتنكيت المضحك.

لا أعتقد أن من الضروري تنبيه القارئ إلى أن هذه الحجج ليست مطروحة من وجهة نظر ماركسية، كما أمكن بعض الأصدقاء الإيحاء به. بل على العكس، يمكنني القول إنها تقوم على اعتبارات لا تأخذها الماركسية بالحسبان. لسنا هنا بصدد صراع الطبقات. فلقد وجد صراع الطبقات وسوف يوجد على الدوام، وسوف يسجل لمصلحة الديموقراطية العمل على تلطيف حدته، بينما أراد الاتحاد السوفياتي القديم العمل على إلغائه. ولكننا نعالج في هذا المقام سؤالاً مختلفاً يتعلق بنزعتين من نزعات الفكر الإنساني، تتمثل الأولى في تفضيل الوحدة إلى حد التنكر للفوارق، وحين يدحض الواقع هذه الوحدة، لا يتبقى من إمكانية سوى الدعوة إلى موت "الخوارج". وتبقى الوحدة بالنتيجة مجرد رغبة، طموح

١ سمعنا أخيراً وزيراً يعلن بلا حياء، في معرض تبريره لمنع أعمال قصصية معتبرة لاأخلاقية، أنه مسؤول عن تربية الشعب وعن الحفاظ على الأخلاق. ولا مجال لمزيد من القول بصدد هذا التأكيد السخيف، وكأن من الطبيعي أن يقوم الوزراء بتربية الشعب والدفاع عن التقاليد. وإلا فمن غيرهم سيقوم بذلك؟!

٢ لسوء الحظ لم تتم ترجمة أعمال هؤلاء الكتاب. أنجزت السيدة هناء سا لم ترجمة ممتازة إلى الإنجليزية لجزء من أعمال صلاح جاهين، وخصوصاً قصيدته الكبرى بعنوان "عجبي"، إلا أنه حسب معرفتي، لم تنشر هذه الترجمة أبداً خارج مصر.

لبيدي، ليس له نصيب من الواقع يزيد على نصيب الأغاني التافهة التي يحاول النظام تخدير الجمهور بها. ولو لم يكن هذا حقيقياً، لما شهدنا سلوك الحكومات العربية المخجل، ولا عجز الشعوب العربية في المأساة الفلسطينية: فضّل الرؤساء العرب كالعادة، الحفاظ على عروشهم، بينما فضّل رعاياهم بالنتيجة تجنب تفجّر عنف رؤسائهم. أما النزعة الثانية، فإنها تقبل بالفوارق وتحاول، من خلال التفاوض، الوصول إلى توافق لا يمكن أبداً للأكاذيب، حتى تلك المسلحة منها، أن تحققه.

يمكن تلخيص ذلك كله في قول مأثور من فلسفة الزن: ما دمنا صامتين فإننا نكون واحداً؛ فإذا تكلمنا نصبح اثنين. على كتّابنا أن يختاروا.

الفصل الأول

عوامل السيطرة الغربية[1]

بدأت أوروبا توسعها الذي أدى إلى ثروتها وسيطرتها الحاليتين في القرن السادس عشر، وهو ذاته قرن إيتيان دي لا بويسيه. لم يكن هذا التوسع، كما كان يظن غالباً، عبوراً مفاجئاً من "ظلمات" القرون الوسطى إلى عصر الأنوار[2]، بل كان نتيجة تحرك مشهود تطور ما بين القرنين العاشر والثاني عشر. جرى تحسين العديد من التطورات من مثل طحن الحبوب، نخل الطحين، عصر المواد، دبغ الجلود، بفضل استغلال أكثر للطاقة المتأتية من الماء والريح وحركة المد والجزر. كذلك تطورت التقنية الحربية بدورها، لكن قد يكون الأهم كذلك هو التقدم الحاصل في استخراج المعادن (الفضة، القصدير والحديد) ما جعل ممكناً صناعة عربات قادرة على حفر التربة الأوروبية الرطبة والثقيلة عميقاً. حدث تقدم كبير في قطع الحجارة ما بين القرن الحادي عشر والثالث عشر. استخرجت فرنسا من أرضها من الحجارة أكثر مما فعلته مصر القديمة خلال تاريخها الطويل، ويمكن استيعاب مدى

١ شكلت الكتابة الأولى لهذا الفصل مقدمة الترجمة التي قمت بها بالعربية الفصحى "لمقال في العبودية المختارة" لإيتيان دي لا بويسيه. نشرت هذه الترجمة في القاهرة في عام ١٩٩١. إلا أن تلك الطبعة حوت عدداً كبيراً من الأخطاء والسقطات بحيث أصبحت عملياً غير قابلة للقراءة. ولقد أسقط الناشر من ضمن أشياء أخرى قائمة المراجع. كذلك ظهرت طبعات أخرى في كل من القاهرة وبيروت والمغرب، إلا أنها لم تكن أبداً أفضل حالاً. لا تقوم العلاقات ما بين الناشرين والكتاب، في الجزء الأكبر من العالم العربي، على عقود مكتوبة. ويعود الفضل في هذا الفصل إلى العديد من الكتّاب الذين لم أذكرهم في النص لأنني توجهت إلى جمهور لم يكن لديه مجال للوصول إلى مؤلفاتهم، إلا أنني لم أغفل ذكرهم في قائمة المراجع، وكذلك في قائمة المؤلفات التي يحسن الرجوع إليها في هذا العمل.

٢ ما زالت أهمية النهضة الأوروبية الأولى ما بين القرن العاشر والثالث عشر غير معروفة أو مفهومة بالقدر الكافي.

مقارنة كهذه إذا تذكرنا أن الهرم الأكبر تطلب ٢٥٠٠٠٠٠ متر مكعب من الحجارة. أتاحت تطورات الأشغال العمومية – من مثل حفر الأنفاق تحت الجبال وبناء القنوات والسدود والخزانات – ربط مراكز التجارة المهمة في البحر المتوسط بمراكز بحر الشمال، ما نتج منه تكاثر مهم للمعارض والأسواق التجارية. وتكثف استعمال المطارق الآلية ومضخات الهواء لرفع حرارة الأفران الصناعية، حتى إن لندن أصبحت أول مدينة تشكو من التلوث في أواخر سنة ١٢٨٠. وأدى توسع الأراضي المزروعة وتغيير طرق الزراعة إلى زيادة المحصول الزراعي، وخصوصاً القمح، وهكذا أصبحت الزراعة قطب اهتمام كبير بحيث كتبت فيها أدلة إرشادية، وبحيث حولت بعض الأديرة أراضيها إلى مزارع نموذجية، وطاولت هذه التطورات كذلك تربية الأبقار والأغنام. وتقدم فن الملاحة بفضل تطور البوصلة، وصارت السفن تعبر البحار بدلاً من السير في محاذاة الشواطئ. أدى رسم خرائط أكثر دقة، وتبسيط جداول حساب المثلثات، وبناء أنماط جديدة من السفن القادرة على حمل بضائع أكثر وزناً وبسرعات أكبر، واختراع الدفات الموجهة للسفن والتي تتيح مسارات أكثر دقة، كل ذلك وسواه الكثير، جعل ممكناً الوصول إلى الهند عن طريق رأس الرجاء الصالح، واكتشاف العالم الجديد. ولكن قد يكون الأهم في كل ذلك هو اختراع آلة أصبحت دقتها تعدّ نموذجاً لكل الآلات الأخرى، والتي جعلت في الإمكان حساب الطاقة أو فرض معايير إنتاج تسمح بحساب الأجور. غيّر اختراع الساعة العلاقات الاجتماعية، ليس فقط بين مختلف الطبقات، بل أيضاً ضمن الطبقات ذاتها. وعلى سبيل المثال، أمكن البنائين المعماريين أكثر من سواهم من العمال، التهديد بالإضراب، لأن أجورهم لا يمكن حسابها على أساس عدد القطع المنتجة بالساعة. أثرت الساعة على المجتمع بأكمله. أصبح الوقت جزءاً لا ينفصل عن العبادة، حين تعلن أجراس الصباح وصياح الديك بزوغ الفجر، وحين ترافق صلاة العصر غروب الشمس. ولم يكن في المستطاع الإحالة على الوقت من دون الإحالة على الإله وعلى الطبيعة. خلقت الساعات عصراً جديداً لم يعد الوقت فيه مرتبطاً بالحجارة أو بحركة النجوم، بل أصبح مقسماً إلى وحدات متساوية من دقات الساعات المقامة في الحدائق العامة بأوامر من الدولة. وسواء أكانت مدينة مثل جنوا في عام ١٣٥٣، أم مملكة كفرنسا حيث تدق ساعة ضفة نهر السين التي ما زالت تسمى حتى اليوم "ضفة الساعة" بانتظام منذ عام ١٣٧٠. وبعد رفض أوّلي، انتهى الأمر بالكنيسة الغربية

بقبول ساعات على أبراجها، بينما استمرت الكنيسة الشرقية بمعارضتها لذلك. وعلى كل حال، إذا انتهى الأمر بالكنيسة الغربية بقبول خضوع الزمن للمصالح البورجوازية أكثر من خضوعه للمتطلبات الأزلية، فلقد كان ذلك نتيجة لظهور إنسان جديد في الغرب، إنسان الوقت بالنسبة إليه من ذهب.

في الواقع أدى تزايد الإنتاج إلى تزايد جمهور المستهلكين والعمال في آن واحد. وفوق ذلك، لم يؤدِّ ظهور الإسلام إلى الانفصال ما بين الشرق والغرب، على عكس الرأي الشائع بهذا الصدد. مثلت المراكز الحضرية المشرقية الكبرى، على العكس، مجالاً رحباً للاستهلاك لم يكن ممكناً من دونه أن تنهض التجارة الغربية. ليس هناك من مجال للشك في أن تجار البندقية وبقية المدن الإيطالية المتوسطية قد حققوا القسط الأكبر من ثروتهم من التجارة مع العالم اليوناني – الإسلامي من بيزنطة إلى الإسكندرية. ولقد تبنّوا أساليب وطرائق أسلافهم من التجار البيزنطيين والعرب. وكان لهم فضل تنمية مدنهم وإغنائها بحيث أصبحت دولاً مستقلة، على غرار البندقية. وأدخلوا، أو بالأحرى تبنّوا، تجديدات ثورية في ميادين المحاسبة، وتبادل العملات، والتأمين، والتسليف وكل أشكال العقود. كان لديهم طموح جغرافي واقتصاد واسع المدى، واستثمروا مبالغ مالية طائلة، بحيث يمكن اعتبار ظهورهم بمثابة انبثاق طبقة اجتماعية جديدة. وهي طبقة تعيّن على الكنيسة والأرستقراطية أخذها بالاعتبار.

يتلخص جواب الكنيسة على رجال المال هؤلاء بالشعار الآتي: "لا يحصل التجار على البركة الإلهية – أو هم يحصلون عليها بصعوبة". ولكن بعد قرنين من توسع التجارة، وبعد خلق حرف جديدة في المدن التي وسعت مجال العمل في ما يتجاوز الزراعة، انتهى الأمر بالكنيسة إلى ضم التجار ضمن أعداد العمال الذين يقول لهم الإله في سفر التكوين: "ستكسب خبزك بعرق جبينك". إلا أنها استمرت بإدانة الزنى الذي يعتبر بمثابة بيع سلعة لا وجود لها، تبعاً لصيغة توماس الإكويني في القرن الثالث عشر. كانت المواعظ تحذر المرابين والصرافين من أن: المال الذي يأتي من الربا يوفر الحطب الذي سوف يحرقهم في جهنم. ولكن من يعطي الفقراء سوى الأغنياء؟ أوليست الصدقات وسيلة لتبييض الأموال من قبل القداسة؟ أجيز للتجار تقديم هبات مالية للكنيسة، وفي المقام الأول للفرنسيسكان الذين تخلوا عن أي نوع من الثروة. لم يقتصر المال على المساعدة في بناء الكنائس، بل

ساعد كذلك في استخدام كبار فناني القرن كي يجعلوا من الكنائس تلك المعالم المكرسة لتمجيد الله، والتي نجدها في شوارع فلورنسا وسيينا. أولا يبيح الله الربح؟ أولا يتضمن كل عمل قسطاً من المخاطر التي تتوقف على الإرادة الإلهية؟ هكذا كان الفقه الديني لرجال أعمال توسكانا، مما عبر عنه سان برنار أحسن تعبير إذ اعتبر الأرباح المتأتية من الاستثمارات مشروعة، لأنها تسهم في حسن انتظام المجتمع المسيحي. وبالتالي، إذا كان صحيحاً أن الناس لا يحيون بالخبز وحده، إلا أنه يمثل قسماً أساسياً من نظامهم الغذائي. ولم ينسَ رجال أعمالنا، في سعيهم المشكور لإراحة ضمائرهم، تقديم المال للكنيسة التي كانت بأمس الحاجة إليه في معركتها ضد الأمراء. كذلك لم ينسوا شراء مكانهم في السماء من خلال تخصيص جزء من ميراثهم للقساوسة بغية تخصيصه لأعمالهم الخيرية.

وإذا كان من اليسير على رجال الأعمال هؤلاء إرضاء الكنيسة وإمكان إرضاء ضمائر بعض منهم، من خلال دفع عربون ليوم الحساب، فإن علاقتهم مع النبلاء كانت مزيجاً من التنافس والتحالف. أحدث هذا التباري تغييراً في المكانة في مدن من مثل فلورنسا، حيث انخرط العديد من أفراد الأرستقراطية في التجارة، نظراً إلى الأرباح الطائلة التي تحققها مقارنة بفقر مردود الاقتصاد الإقطاعي. وأما في ما خص التحالفات، فإن فيض قدوم النبالة الريفية إلى مدن من مثل جنوا أو البندقية يمثّل أفضل شاهد على ذلك. ولقد ألّف هؤلاء النبلاء مع التجار الأغنياء أرستوقراطية جديدة، وهي وضعية يعبّر عنها قول البندقية المأثور: "قضاة المدينة تجار، والتجار هم أمراء البحر". وحتى في المدن القديمة حيث كان التجار يؤلفون طبقة وسطى، تعتبرها الأرستقراطية بمثابة جزء من الشعب، بدأت علاقة أكثر انسجاماً تحل شيئاً فشيئاً محل الصراع القديم ما بين هذه الطبقة الجديدة وبين الأرستقراطية القديمة – وهو صراع ناجم عن الضرائب المفرطة التي كانت تفرضها الأرستقراطية على التجار في كل مرة كان يتعيّن عليهم عبور أراضيها وأنهارها.

يرجع السبب الرئيس لتغير العلاقات هذا ما بين التجار والأرستقراطيين إلى أن التجار كانوا يخشون الأرستقراطيين أقل من خشيتهم عمال المدن والحرفيين الذين يهدد تعاضدهم الطبقي الكامن هيمنتهم على التجارة الدولية، وبالتالي قوتهم السياسية. ولذلك، كان من السهل عليهم عبور الحدود التي تفصلهم عن الأرستقراطية من خلال عقود الزواج أو شراء أراضيها أو تقليد أسلوب حياتها. وهو ما حدث في الحواضر الجديدة التي أداروها، إلا

أن التجار لم يتمكنوا من الحصول على السلطة ذاتها في البلاد التي كان يحكمها ملك، من مثل فرنسا وإنجلترا. علمتهم تجربتهم، وكذلك تجربة الفلاحين، أن من يختار التمرد بالسلاح سوف يفنى بالسلاح. إلا أنهم لم يفتقروا إلى التأثير السياسي، حيث كان الملوك والأمراء يأخذون بنصائحهم في كل المشكلات الاقتصادية والمالية التي يمكن أن تؤدي إلى السلم أو الحرب. كان التجار، سواء في العواصم أو الأرياف، يأملون المشاركة في القرارات الحكومية، ليس لمجرد إسماع رأيهم، بل للاستماع إلى آراء ممثلي الملك، أو حتى الملك ذاته، من مصادرها الأولية. كان هذا الإسهام أكثر أهمية بالنسبة إليهم من تولّي شؤون الدولة، إلا أنهم لم يكونوا ليرفضوا شراء بعض الشؤون لأبنائهم أو أعضاء أسرهم، وخصوصاً وظيفة جامع الضرائب، وهي وظيفة ذات شأن في فرنسا. دفعت جدارة التجار والمعرفة السياسية الكبيرة التي كانت لديهم عن المشهد الدولي، الملك إلى اتخاذهم مستشارين له، وإلى تسميتهم بمثابة دبلوماسيين ووزراء مال، إلخ. والأبرز في الأمر، كان لجوء الملوك والأمراء إلى البنوك لتمويل الحروب التي لا تنتهي. وبذلك حصل المقرضون على حقوق مهمة بمثابة ضمانات، من مثل نسبة مئوية معينة من الإنتاج المنجمي، كما حصلوا على تنازلات من مثل السيادة على الأراضي المحتلة في فلسطين وسوريا خلال الحملات الصليبية، إضافة إلى حصولهم على مكانة مدنية وعسكرية.

ألّف التجار طبقة جديدة، بكل معنى الكلمة، تجسد وعيها بذاتها في المتجسديات Corporations التي أنشئت في مختلف البلدان والمدن، والتي تمثل أنشطتهم المختلفة (تجارة اللحوم أو الأنسجة، الاستيراد والتصدير، إلخ)، وتهدف إلى الدفاع عن مصالحهم. وعلى القطب الآخر من المجتمع، أنشئت متجسديات أخرى قائمة على أسس مهنية: إذ كان يتجمع حرفيّو الصنعة ذاتها لتنظيم شروط عملهم، والتزود بالمواد الأولية، وبيع السلع، ووضع معايير الإنتاج. وحين كانت توضع هذه الأسس لإنشاء المتجسديات، كان على أعضائها احترام سلطتها. لا تشبه هذه المتجسديات المتشكلة في القرون الوسطى أياً من المؤسسات المعروفة في القانون الروماني، ولا يدري أحد على وجه الدقة كيف ولدت. وإذا صح قول مكيافيللي المأثور – بأن صراع الطبقات هو مفتاح التقدم الاجتماعي – يمكننا الجزم من دون مبالغة بأن بزوغ هذه المتجسديات كان أحد العوامل التي أتاحت التقدم في الغرب.

تمثل أحد الشروط اللازمة لحياة هذه الكيانات الجديدة في وجود المدن التي كانت تمارس نشاطها في كنفها. كانت هذه المدن إما مستقلة تماماً، من مثل البندقية أو جنوا، أو كانت تحظى بمميزات قانونية من مثل لندن وباريس، وهي شروط كانت مفقودة تماماً سواء في الصين أو في الشرق الأوسط. سميت هذه التجمعات الجديدة "متجسديات" (من اللاتينية Corpus أي الجسد)[١]، لأنها على غرار الجسد، كانت تتألف من مختلف الأعضاء الذين توحدهم قوة غير منظورة حولتهم إلى كيان قانوني له حقوقه الخاصة به، والتزاماته، وحساباته وأختامه وأعلامه. وليس مما يدعو إلى الدهشة إذاً أن أولى فقهاء القانون والفلاسفة اهتماماً كبيراً بهذه المؤسسات التي تمثّل موضع عناية الفلسفة السياسية، ومفهوم الدولة على وجه التحديد. ولكي نفهم أصالة الفلسفة السياسية لعصر النهضة، من الضروري استيعاب تأثير هذه المؤسسات الجديدة على الفكر السياسي.

كانت النظريات السياسية في القرون الوسطى مؤسسة على مفهوم "الكلية". كانت هذه النظريات تتصور الكون بمثابة كل، وكان ينظر في كل من كياناته، سواء أكانت جماعية من مثل فرقة عسكرية أو متجسدية، أم كانت فردية من مثل الإسكندر أو حصانه، بمثابة جزء من كل. كانت علاقة الجزء بالكل تدرك انطلاقاً من الأفكار الأرسطية في السببية، والتي تذهب إلى أن الحالة النهائية المنظمة للكون هي السبب الأقوى الفاعل في ما وراء مظهر الفوضى الراهنة. يعني مذهب الأسباب النهائية أن يتحدد كل جزء بالسبب الغائي للكل الجامع، بينما هذا الكل يتمتع بسببه الغائي الذاتي. كان التصور القروسطي للمجتمع يندرج من هذه المقدمات.

كان كل مجتمع إنساني جزءاً من كل يعود الفضل بوجوده إلى الله، وكل مجتمع أرضي كان عضواً في مملكة الله التي تشمل السماء والأرض في آن واحد. كان المبدأ الذي حكم جوهر الوجود وتكوينه هو الوحدة، لأن الله واحد وإرادته واحدة. وهنا كان يطرح السؤال: كيف يتأتى أن ينشطر المجتمع الإنساني إلى منظومتين، الزمنية والروحية؟ كل المنظرين القروسطيين في السياسة كانوا يقرون بوجود كيان أعلى تتجسد فيه الوحدة، ولكن كيف ذلك؟

---

١ ليس هناك كلمة مكافئة في العربية، إلا أن من اليسير اشتقاق كلمة مع مصطلح "الجسد" هناك ترجمة لكلمة "نقابة" التي تحل محل "المتجسدية".

من الواضح أننا نعالج هنا ما تطرحه الفلسفة السياسية باعتباره مسألة السيادة، أي سيادة سلطة تعلو على كل السلطات الأخرى. فإذا كانت هذه السلطة مزدوجة، عندها تكون الحكومة منقسمة، ما يطرح شبح الحرب الأهلية. وعلى كل حال، فما كان يطرح بمثابة صراع ما بين السلطات الزمنية والروحية كان في الواقع صراعاً دائماً بين سلطتين، كانت كل منهما تعتبر ذاتها زمنية وروحية في الآن عينه. بالنسبة إلى السلطة الروحية الممثلة في الكنيسة، كان الدين هو الحكومة، وأما بالنسبة إلى السلطة الزمنية، المتجسدة في الدولة، فلقد كان الدين يمثّل سند الحكومة. كانت تتمثل عقيدة الكنيسة في أنه إذا كان هناك إمكان لقيام دولة على الأرض، فإنه يتعين عليها أن تشمل كل الإنسانية مجسدة بذلك الكنيسة التي أقامها الإله ذاته. و لم يكن ذلك يعني أن الكنيسة ترفض مبدأ فصل السلطتين، بل كانت تعتبر هذا الفصل بمثابة التعبير عن قانون الرب الذي يحرم على من يمثلون المسيح حمل السيف. أعطى الرب لبولس سيفين، الروحي والزمني، انتقلا بواسطته إلى البابا: احتفظ البابا بالأول (السيف الروحي) وأعطى الثاني (السيف الزمني). إلا أن إعطاء الثاني يعني بالأحرى ولاية إقطاعية تسمح لمن يتلقاها أن يستعملها، ولا يعدو الإمبراطور كونه سيف البابا الأول، وما القسم الذي يجهر به أمام البابا خلال تتويجه سوى المثل الأكمل للتعهد الذي يقدمه الفارس في خدمة سيده. إلا أنه يعود للبابا – بل بالأحرى من واجبه – أن يسحب السلطة من ذاك الذي يظهر انعدام كفاءته أو فساده، وتسليمها إلى آخر أكثر جدارة.

أما أولئك الذين عارضوا هذه العقيدة، فقد صادفوا صعوبة في استخلاص سيادة السلطة الزمنية من مبدأ وحدة الله، مع أن ذكرى زمن ما بعد قسطنطين، حيث كانت الكنيسة خاضعة للإمبراطور، ما زالت حية. إلا أن بعض الفلاسفة، من أمثال جيليوم دي أوكام ومارسيل دي بادوا، تجرأوا على الشك في ضرورة قيام دولة تضم كل البشرية ويقودها رئيس واحد. قالوا إنه إذا تحققت دولة كهذه، فستستوعب الكنيسة ذاتها. لا يمكن لمبدأ الوحدة الحقيقي على الأرض إلا أن يكون تشكيل نظامين مستقلين. وهكذا انقسم الفلاسفة القروسطيون ما بين أنصار سيادة السلطة الروحية وخصومها. إلا أن الجميع تبنّوا الفكرة القائلة بأن المجتمع الإنساني هو عبارة عن جسد يجد تمامه في رأسه السماوي. ومع أن هذه الفكرة توضح أهمية صورة الجسد في الفكر الإنساني، إلا أنه كان لها عواقب ذات شأن.

ولقد انطبقت الفكرة العامة القائلة بمجتمع إنساني باعتباره كلاً متكاملاً على كل مجتمع خاص: هو جسد سياسي دائم في مقابله جسد فان، وهو جسد غير مرئي في مقابل آخر مرئي. ومن هنا تأتي فكرة واجب التضحية بالجزء، باعتباره عضواً، في حالة الصراع ما بين مصلحته ومصلحة الكل، مع أن تضحية كهذه كانت تمثل بالنسبة إلى العضو ضرراً كان يجب عليه تجنبه بقدر إمكانه. وانطلاقاً من مفهوم العضو هذا الذي يتضمن في الآن عينه أجزاءً متماثلة ومتباينة، ننتقل إلى مفهوم الفوارق في المكانة والموقع والوظيفة. وانطلاقاً من ذلك، أصبح ينظر إلى المجتمع باعتباره مكوّناً من أفراد لا يمثلون عناصر متساوية، بل هو مكوّن من أعضاء طبقات متمايزة ومتفاوتة. كذلك فمع الفوارق في الوظائف وخضوعها لمحرك أول يطلق النشاط ويديره، أصبح يطرح السؤال حول معرفة هل الإمبراطور أو البابا هو من يَشْغَلْ هذه الوظيفة. بالنسبة إلى العديد من الكتّاب، مثّل مجاز الجسد أغلوطة، لأنه أياً كانت أوجه الشبه ما بين الجسم السياسي والجسم الطبيعي فإن ذلك لا يلغي الفوارق بينهما. من بين هؤلاء الكتّاب وأهمهم كان مارسيل دو بادوا الذي أكد أنه على الرغم من أن الرب قد خلق الكنيسة مباشرة – وهي عقيدة لم يخطر ببال أي شخص نكرانها – أعطى الناس حرية خلق الدولة على غرار نموذج التنظيم الذي تقدمه الطبيعة. إلا أنه لم يكن بإمكان هذا الحديث الذي لم يبق من دون صدى (ضمن حدود المفاهيم والقضايا العقلية الموجهة له والتي ما زالت سائدة إلى الآن في مصر) أن يؤدي إلى استنتاج مُرضٍ، حيث يفتقر إلى إطار قانوني. تمثل الأمر الأكثر أهمية في الاستعمال الذي لجأ إليه الفلاسفة للتفاعل ما بين نموذج المتجسدية الجديد والقانون الروماني.

إذا أقررنا بأن الله هو سيد الكون الوحيد وأنه مصدر كل سلطة، يتعين عندها أن نستنتج أن كل سلطة على الأرض، سواء أكانت روحية أم زمنية، تمثل نموذجاً مصغراً للسلطة الإلهية. كان ذلك هو الاعتقاد المشترك في القرون الوسطى. إلا أن هذا الاعتقاد لم يكن أبداً في منأى عن الجدل، وذلك بسبب المعرفة التي كانت لدى الكتّاب عن الكتابات الكلاسيكية لما قبل الميلاد (التراث اليوناني). كان بالإمكان وضع التأكيد القائل بأن الملكية هي أفضل من كل الأنظمة السياسية الأخرى موضع التساؤل، بفضل المقارنة التي أجراها أرسطو ما بين مختلف الأنظمة والدساتير السياسية. صحيح أن الحجج الدينية والمفهوم الجرماني عن السيد، مع فرقة فرسانه وسلطته غير المنازعة على أراضيه وعلى أقنانه، كانت

تنزع إلى رفع شأن الملك باعتباره فوق المجتمع الذي يحكمه تماماً كما كان الله فوق الكون الذي خلقه. وهكذا اكتسب الملك مكانة إلهية من نوع ما، باعتباره ممثل الله على الأرض. إلا أن إعلاء شأن شخص الملك هذا تلازم دوماً، طوال القرون الوسطى، مع الفكرة الأخرى القائلة بأن العلاقة ما بين الملك ورعاياه تتضمن حقوقاً وواجبات متبادلة ما بين الطرفين اللذين تؤلف وحدتهما العضوية الكيان الكلي. لم تكن السلطة الملكية أبداً حقاً مطلقاً، بل كانت تبدأ بواجب، خاصيته الإلهية كانت تجعله فقط أكثر تقييداً بحيث تصبح التزاماً: الملوك هم للشعب وليس الشعب للملوك. يتلخص كل ذلك في السيادة باعتبارها تعود إلى مسؤوليات الملك وليس إلى شخصه، بحيث يجري التمييز الواضح ما بين المسؤوليات وبين الشخص. وهكذا أصبحت الأرض ممهدة كي تفرض فكرة سيادة الشعب انطلاقاً من تلاقي نظرية القانون الروماني وظهور المتجسديات القروسطية الجديدة.

كانت إحدى تعاليم الكنيسة تقول إنه قبل الخطيئة عرفت الإنسانية زمناً من الفرح، حيث عاشت الشعوب تبعاً لقوانين الله والطبيعة، متمتّعة بالثروات والحرية والمساواة. كان الغرض من هذه العقيدة تدعيم مكانة الكنيسة. إلا أن خصومها كانوا يرون في هذه العقيدة البرهان على أن وظيفة الملوك كانت نتاج قرار يتخذه الشعب بعد وقوع الخطيئة: أي رضوخ تعاقدي مطابق للالتزام الذي تمت الإشارة إليه أعلاه. و لم يكن الأمر يتعلق برفض المصدر الإلهي، ولا بشرعية الملكية. ففي النهاية لم يكن الشعب سوى أداة في يد الله، فإرادته هي التي تملي اختيار الملوك. يستند هذا الرأي إلى اقتباس من مبادئ قانون جوستينان يقول: "يتمتع أي إعلان من قبل الإمبراطور -بمعزل عن مراسيم مجلس الشيوخ - بقوة تشريعية، لأن الشعب يمحضه، من خلال أفعاله الملكية المرتبطة بسلطته وسيادته، هذه السيادة والسلطة"[1].

ويصبح السؤال كالآتي: هل كان هذا الخضوع الطوعي فعلاً لا عودة عنه يجرد الشعب من كل سلطة، أم أن الشعب كان يحتفظ بجوهر السلطة السياسية (الحاكمية النهائية)؟

---

١ Justenien, Institutes, trad et inter. Par peter Briks et Grant Mcleod et texte Latin de paul Krenger Londres, Durkworth, 1977, p39.

معجم مصطلحات الفلسفة السياسية فقير في اللغة العربية، على النقيض من غناه في مجالات أخرى. من الصعب إنجاز ترجمة دقيقة لتعابير مثل Souveraineté و Autorité أما استعمال كلمات موجودة في العربية من مثل السيادة أو السلطة فإنها تلغي خصوصية هذه التعابير. قد تسهم ترجمة تحظى بالعناية الكافية لكتاب Institutes لجوستنيان جدياً في علاج هذه الحالة.

وضع مارسيل دو بادوا نظرية تنطبق على كل أنظمة الحكم: منذ كان الحاكم جزءاً من كل، وأن الجزء لا يفضل الكل، حتى لو كان الجزء الرئيسي، وأن الخضوع الاختياري هو فعل تشريعي، يبقى الشعب إذاً المشرع الأول ويتقيد الحاكم بالقانون في أفعاله التشريعية بمقدار ما لا يعدو كونه الأداة التي من خلالها تدير المجموعة أو المتجسدية الأعمال. ولقد أضاف نقولاس دوكيوس أن التشريع والإدارة كانا يقومان على انتخاب يعبّر عن إرادة الكل، وكان الحاكم يصبح بموجبها شخصاً عاماً، وخصوصاً إن لم يكن بإمكانه أن يقدم نفسه بمثابة أب في علاقته بالأفراد من دون الاعتراف بدينه تجاه الكل.

إضافة إلى هذه التمييزات التي أثرناها ما بين الشخص والمهمة الرسمية، كانت هذه النظريات تتضمن مفهوماً عن "الواحد"، سواء بصدد الإمبراطور أو البابا، يضعه في نفس مستوى أي مدير لمتجسدية. وهكذا تدين القرون الوسطى للمتجسديات بفكرة الدولة المتمتعة بمؤسسات برلمانية وتمثيلية: فالإمبراطور ليس هو الإمبراطورية، إلا أن وظيفته تمثل في آن واحد الإمبراطورية بمثابة الكل والمواطنين بمثابة الأجزاء. ويمكن أن ينطبق التفكير ذاته على فكرة حق الشعب. فهو لا يحيل على الحق الشخصي للأفراد بل على الحق العام الذي تتمتع به المجالس المشكلة شرعياً تبعاً للمبدأ الحاكم للمتجسديات، والقائل بأن الأغلبية تمثل الكل. وبكلمة أدق، المجلس التمثيلي يتصرف باسم من يمثلهم، بحيث تكتسب قراراته القوة التشريعية التي يتمتع بها مجلس يضم كل المواطنين، إذا كان هناك من إمكان لوجود مثل هذا المجلس. يمارس هؤلاء الممثلون أو النواب سلطتهم بصفتهم الفردية، إلا أن مجالسهم لها حقوق وعليها واجبات، ليس بالصفة الفردية لأعضائها بل بمثابة "شخص معنوي" أو كيان قانوني. وكما أن الكنيسة لا يمكنها إلغاء المتجسديات لأن المتجسدية هي "شخص معنوي" تتمتع بالاستمرارية خلال الأجيال، إضافة إلى أن قرار إلغاء كهذا سوف يمس أجيالاً بريئة، كذلك فإن قرارات الملك تلزم من يعقبونه، لأن الذات الحقيقية للحق والواجبات ليست الملك بما هو كيان جسدي، بل الدولة باعتبارها "شخصاً معنوياً".

خلاصة القول، انطلاقاً من المفاهيم والمسلمات التي تعيّن أن تؤمن توحيداً مطلقاً للسلطة الروحية منها كما الزمنية، انتهى المطاف بالفكر السياسي القروسطي إلى القول بثنائية، لا علاقة لها من قريب ولا من بعيد بالغائية والأسباب النهائية. كان يعبّر بهذه الأشكال المختلفة: ما بين جسد الملك الفاني وبين وظيفة الملك ذات الطابع الدائم، وما

بين الواحد الذي يحكم وبين رعاياه، ما بين الشعب وبين مجالسه التمثيلية، وفي نهاية المطاف ما بين الأفراد الذين يكونون الجماعة وبين الذات الحقيقية للحقوق والواجبات التي تعود إلى "شخص معنوي" هو الدولة. ولا يعني ذلك تخلي المفكرين القروسطيين عمّا كان له بالنسبة إليهم قيمة المقدمات، أي "مفهومهم العمودي" للجسد السياسي الذي يمثّل الإله رأسه. بقي هذا التصور مثالياً بنحو جلي، لا ينفصل عن كلام الله أو عن تأويله المتوافق عليه. وهكذا يمكننا أن نتخيل الصدمة التي أحدثها مكيافيللي حين أوصى بأسلوبه الصارخ المميز له، بالدراسة العملية للنظم السياسية القائمة، وبدراسة طبيعة الشعوب، بدلاً من صياغة أنظمة طوباوية لا واقعية. لكن يتعين علينا، قبل الحديث عن مكيافيللي وعن عصر النهضة، أن نتوقف لبحث أحد العوامل الرئيسية التي أتت بعصر النهضة: أي إنشاء الجامعات في القرون الوسطى.

إلى جانب طبقة التجار الجديدة الناجمة عن نمو وسائل الإنتاج ما بين القرنين العاشر والثالث عشر، ظهرت طبقة جديدة تمثل عملها في القراءة، والترجمة، والدراسة والتعليم، والتي شكلت ما يمكن أن نسميه حالياً "الأنتلجنسيا" مع أن أفرادها أعطوا أنفسهم لقب "الفلاسفة".

يعود ظهورها إلى اللقاء ما بين الغرب وعلماء بيزنطة والعلم في المشرق. كان هذا اللقاء في الآن عينه حربياً رافق الحملات الصليبية، وتجارياً بسبب التجارة الكبرى للمدن الإيطالية، ما جعل ممكناً اكتشاف الكلاسيكيات اليونانية واللاتينية. أراد هؤلاء المثقفون الذين فضّلوا قراءة فرجيل وسانت أوغسطين على قراءة سفر الجامعة (أحد أسفار العهد القديم)، قبل كل شيء، دراسة الأقدمين الذين يعتبرون أنفسهم ورثتهم عبر برنار دي شارتر، الذي أدار مدرسة شارتر في القرن الثاني عشر، وعبّروا أفضل تعبير عن موقفهم: "نحن بمثابة أقزام على أكتاف العمالقة، وبالتالي يمكننا أن نرى أفضل وأبعد منهم، ليس بسبب حدة بصر أكبر لدينا أو بسبب كفاءة فيزيقية خاصة، وإنما ببساطة لأننا نتمتع بموقع أعلى بفضل قامتهم العملاقة". وصفوا أنفسهم ب"المحدثين"، إذ كانوا يرددون على أثر برنار دي شارتر أن "الحقيقة هي بنت الزمن". وبغية قياس جدّة أقوالهم، تكفي الإشارة إلى نزعة الذهن البشري إلى إسباغ الحقيقة على ما هو قديم.

لم يتجنب بعض هؤلاء المثقفين انتقاد البابا على تحالفاته الموقعة مع الأثرياء الجدد. لقد

اتهموه بتحويل اسم المسيح إلى نقود، بالإشارة إلى كلمات غريغوار السابع: "لا يقول المسيح أن "اسمي هو العرف" وإنما هو يقول "اسمي هو الحقيقة". على أننا لو اقتصرنا على النزعات التي كان لها تأثير دائم، وعلى حالة مدرسة شارتر كمثل عن المراكز العلمية في القرن الثاني عشر، فسوف نلاحظ أنه رغم عدم إهمال دراسة "الثلاثية" Trivium – أي النحو والبلاغة والمنطق – إلا أن تفضيلهم ذهب إلى الرابوع Quadrivium – أي الحساب، الهندسة المعمارية، الموسيقى، والفلك، بدلاً من دراسة الأصوات.

هذه النزعة التي اغتنت بتأثير العرب واليونان، والمتصفة بحس الفضول والملاحظة والبحث، لخصها هونوريوس دي أوتان، أحد أشهر وجوه هذا التيار، بهذه العبارة: "منفى المرء هو الجهل، وبيته هو العلم". لم يكن بإمكان هذا النمط من المثقفين أن ينمو إلا في المدن.

وهكذا اتهم التقليديون كلاً من المثقفين والمدن. في المدينة، بدأ المثقفون يعتبرون أنفسهم ممارسين لمهنة لم تكن تختلف عن مهن المواطنين الآخرين. تمثلت مهنتهم في دراسة وتعليم "الفنون الليبرالية". ولو أننا سألناهم ما هو الفن لأجابوا: "إنه تقنية". الفن هو كل نشاط ذهني دؤوب يمكن أن ينخرط فيه الدماغ بهدف إنتاج أدوات مادية وثقافية. يجب عدم تخزين العلم والاحتفاظ به، بل يجب نشره وترويجه: المدارس هي معامل تنتج الأفكار. كان القرن الثالث عشر الذي ولدت خلاله الجامعات هو أيضاً قرن المتجسديات. ففي كل مرة يكبر فيها عدد أعضاء مهنة معينة في المدينة، فإنها تنتظم في كيان يحافظ على مصالحها أو يؤسس احتكاراً لممارستها. بنيت الجامعات من خلال العديد من التبادلات: ما بين الأساتذة والطلاب، وبينهم وبين بقية المواطنين، وما بين الأساتذة والطلاب والسلطات الدينية والزمنية. وحيث أصبحت الجامعات بسبب تزايد أعدادها قوة مهمة، كان المحتم نشوب صراع لحقت فيه التشريعات الأحداث، كما هو معتاد. يعود الفضل في انتصار الجامعات إلى تضامنها وصمودها. من المعروف أن جامعة باريس، على سبيل المثال، حققت استقلالها إثر حوادث دامية في عام ١٢٢٩، قتل خلالها العديد من الطلاب. أعلن معظم أعضائها الإضراب وانسحبوا إلى أورليان. وأما في ما يتعلق بالأنشطة العلمية والفكرية، فلقد بلغت مستوى متقدماً بحيث لم تعد الكتب مسألة ترف بل أداة تعليم، وبفضل الجامعات ولد الكتاب في القرن الثالث عشر،

أي قبل قرنين من ولادته الثانية خلال عصر النهضة.

مع إطلالة القرن الرابع عشر ابتدأت الحروب وسنوات المآسي التي استمرت أكثر من قرن: أوبئة، ركود اقتصادي، تناقص عدد السكان بسبب المجاعة والأوبئة، تدمير الموارد في صراعات لا تنتهي، من مثل حرب المئة عام وحرب الورود. فضّل غالبية سادة الإقطاع جباية مداخيل أراضيهم نقداً وليس من خلال الواردات العينية. تزايدت الهوة ما بين الضحايا والمستفيدين، وخصوصاً في المدن، حيث وجد معظم الحرفيين أنفسهم عاطلين من العمل والتحقوا بجماهير الفلاحين. وزاد أعضاء البورجوازية الغنية ثرواتهم من خلال استغلال الفقراء وشراء الأراضي، ما أتاح لهم عقد تحالفات مع الطبقتين الأخريين اللتين تسيطران منذ زمن طويل. تمكنت هذه الطبقات الثلاث من تعزيز وضعيتها بفضل السلطات السياسية التي تمثل هدفها الأساسي، حتى قيام الثورة الفرنسية، في حماية ما كان يسمى "النظام القديم". كان ذلك هو أيضاً القرن الذي شهد ظهور الدول والأوطان بعد تراجع الحروب بين الأمراء. أدرك الأغنياء أن هذا الزمن هو زمن الأمراء، ولذلك تدافعوا لخدمتهم والانضمام إلى حاشيتهم للحصول على الثروة والسلطة والمجد. اختفى مثقف القرون الوسطى في هذا السياق، وسيحل محله إنسان جديد، صاحب المذهب الإنساني (الاهتمام بالآداب القديمة وقضايا الإنسان).

لم تنتظر السلطات الجامعية طويلاً قبل تجميد منح الطلاب، على الرغم من التزايد المستمر لكلفة الحياة. و لم تحرم هذه السلطات ذاتها من زيادة أسعار الخدمات: السكن، الغذاء، الكتب والأدوات العلمية، ورسوم الامتحانات والشهادات إلخ. ولذلك انسحب أفضل الطلاب الذين كانوا يأتون إلى الجامعة بحثاً عن المعرفة، وليس عن منصب أو وظيفة. كان العديد من المناصب الجامعية مكرساً للأغنياء، بحيث أصبح بالإمكان إنشاء كليات ترتادها النخبة فقط. أصبحت الجامعات مؤسسات أرستقراطية: حيث كان صاحب المذهب الإنساني أرستقراطياً. إلى ذلك تحول تطور الجامعات ـ بما هي مؤسسات ـ لكن ماذا كانت آثاره على البرامج؟

غيّر أصحاب المذهب الإنساني من القرن الخامس عشر برنامج التربية القروسطية. استلهموا المثل الأعلى للخطيب المتكلم الذي وجدوه لدى شيشرون، أي الإنسان الذي يتحقق فيه الكمال بفضل التمكن في مجالات مختلفة، مجال العدالة، مجال الحقوق والواجبات،

الدساتير، طرق الحكم، وباختصار كل حقل الفلسفة التطبيقية. وليس من المبالغة القول بأن هدف عصر النهضة تمثل في إعادة إحياء هذا النمط الشيشروني. وكان من نتيجة ذلك التركيز على الدراسات الفلسفية، أي دراسة النصوص الخالدة التي اتخذت بمثابة نماذج وقوانين منزلة. وكما أن روما اتخذت، في القرون الأولى، من النصوص اليونانية نماذج لها، كذلك فإن المذهب الإنساني في عصر النهضة وجد نماذجه في أكبر النصوص اللاتينية، ومن ثم في النصوص اليونانية – بعد سقوط القسطنطينية في أيدي الأتراك في عام ١٤٥٣ وقدوم العلماء البيزنطيين إلى أوروبا. ظهر هذا التباين ما بين "رجال الأدب" و"التقنيين"، والذي لم يكن له وجود في القرون الوسطى، في عصر النهضة. يعود الفضل إلى البحاثة أصحاب المذهب الإنساني، ليس فقط في إعادة إحياء اللغات القديمة، مع كل ما تتضمنه هذه العودة – من اكتشاف دقائقها ولطائفها، إلى تنظيم نحوها، وإعادة التفكير في تعليم النحو والأدب والبلاغة – بل يعود إليهم الفضل أيضاً في تطوير الطرائق التي استعملوها لنشر المخطوطات القديمة، وأرشفتها وتأريخها، ولكن الأهم من ذلك دراسة سياقاتها التاريخية. وبغية تقدير تأثير هذه الطرائق، يكفي التذكر أن الإصلاح مدين بحيويته إلى المقارنة ما بين الترجمة اللاتينية للأناجيل المعروفة من قبل الكنيسة وبين النص اليوناني الأصلي، المنشور لأول مرة من قبل إيرازموس في عام ١٥٠٥. كانت هذه الطرائق في الحقيقة هي التي فتحت الطريق أمام الجرأة التي لا مثيل لها للفكر الأوروبي الذي وضع موضع التساؤل التماهي المسبق ما بين الحقيقة والنص، والذي أتى لاحقاً بحركة الأنوار، التي لولاها لما كانت الديموقراطية قد رأت أبداً النور من جديد في الولايات المتحدة وأوروبا[١].

١ دافع جوناثان إسرائيل بنحو مقنع في كتابه بعنوان **في عصر الأنوار الجذري – الفلسفة وصناعة الحداثة ١٦٥٠-١٧٥٠**، المنشور عام ٢٠٠١ في دار أكسفورد برس، عن وجهة نظره القائلة إن أنوار كل من فولتير وديدرو وروسو قد سبقها "عصر أنوار جذري" حيث أدى سبينوزا دوراً مركزياً. وإذا تماشينا مع هذه الفكرة، يمكننا القول إن كل شيء قد ابتدأ مع إيرازموس.

الفصل الثاني

الأسئلة المنسية في فلسفتنا السياسية[1]

أحسب أن جمهرة الكتّاب المصريين سيتفقون مع الدكتور فؤاد زكريا في تنديده بموقف بلادنا الحالي، كواحد من مواقف التخلف الثقافي غير المسبوقة[2].

هناك سببان لهذا التخلف، أوّلهما الكارثة التي حلّت بجميع صعد التعليم منذ الحقبة الناصرية، وبخاصة في الجامعات. لقد كان ذلك مجرد جزء من تلك العملية المستمرة التي احتكرت فيها الدولة الحياة الثقافية، وأسست لهيمنة قاتلة من خلال تأميم كل من الصحافة ونشر الكتب معاً، حيث كانت التأميمات مصحوبة بإطلاق مشروعات ثقافية حبلى بالمرض، ولذا فقد ولدت ميتة. فقد كان هناك، على سبيل المثال، مشروع لترجمة "الألف كتاب". وكان اختيار الكتب يجري من قبل لجنة "رفيعة المستوى"، إلا أن جل اختياراتها وقع عملياً على كتب مدرسية، كما لم يكن لمترجميها من اهتمام شخصي في أداء مهمتهم سوى الأجر الذي سيدفع لهم، بدلاً من قيامهم بعملهم على الوجه الأكمل. أما السبب الثاني الذي لا يقل أهمية عن سابقه، فقد اتصل بخشية السادات من مواجهة اليسار (وخاصة الشيوعيين) لعرضه "السلام مع إسرائيل". وهو ما أعاد الحياة إلى تلك الحركات الإسلامية التي كانت مقموعة بشدة تحت حكم ناصر، كما فتح الأبواب على مصاريعها

١ نشرت المسودة الأولى لهذا الفصل في مجلة إبداع القاهرية، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١.

٢ الدكتور فؤاد زكريا كان أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب – جامعة عين شمس، ورأس تحرير مجلة الفكر المعاصر في ستينيات القرن الماضي. وقد غادر بعدها مصر إلى الكويت ليرأس قسم الفلسفة بجامعة الكويت حيث أشرف على بعض إصداراتها الثقافية. وعاد بعدها إلى مصر ليرأس لجنة الفلسفة في المجلس الأعلى للثقافة حتى وفاته.

"للبترودولار السعودي". وكان من نتيجة ذلك أن انتشرت على أرصفة القاهرة وسواها من المدن أكوام من الكتب من قبيل "كيف تعالج بالقرآن من تلبسه الجان"، و"عذابات القبر"، و"مفاتيح الغيب"، و"تسخير الشياطين". وكلها كتب لغلاة الرجعيين من المفكرين الإسلاميين، بيعت بأسعار لا يمكن مجاراتها. يبدو هذا التخلف الثقافي جلياً للعيان في فقر فلسفتنا السياسية، هذا إن كنا نملك حقاً فلسفة كهذه. كان جلّ ما لدينا لا يعدو بعض تأكيدات لا نملّ من تكرارها، آملين تحويلها إلى حقائق قاطعة. فلم نعد نحلم حتى بمراجعة أنفسنا أو مراجعة تلك "الفلسفة"، رغم شبهها الجوهري بالفلسفة التي سادت أوروبا إبان العصور الوسطى، والتي ظلت تدرس وتنتقد طوال خمسمئة عام. مثال ذلك ما نقنع به أنفسنا بتأكيد وحدة المجتمع المبنية على أساس من التاريخ واللغة والدين، بينما نخفق في الاعتراف بانقساماته التي ترجع إلى تضارب المصالح التي لا تحصى، وليس أقلها "استغلال الإنسان لأخيه الإنسان". وهناك مثال آخر يتصل هذه المرة بتشبيه هذه الوحدة بالجسم الإنساني الذي رأسه في السماء (وما السماء عند المؤمن غير الكتاب السماوي)، وقدماه على الأرض (متمثلة في الفلاحين). وفضلاً عن ذلك، وحتى لو توافر قدر من الحرية العقلية الذاتية في ظل إعطاء سلطة مطلقة لكيان متعالٍ نكون جميعاً متساوين أمامه، فإن هذا القدر من الحرية العقلية سينتهي – والحال هذه – إلى عبودية حقيقية تتمثل في أسلوب حكم يخضع الجميع فيه للسلطان الحاكم، الذي تختصر معايير شرعيته وحدود سلطاته في سرد بعض خصائص مثالية من قبيل الحكمة والفضيلة، والالتزام بالشورى، وهلم جراً، ومن دون إقامة أي نظام للرقابة والمحاسبة.

وسيزداد التدهور الثقافي سوءاً يوماً بعد يوم، بسبب نوع جديد من الاستعمار، حيث تدمر العولمة الخصائص النوعية التي تستمدها كل حضارة من إنتاجها الخاص الذي يمكنها من التعرف إلى ذاتها من خلاله. لقد آلت الحِرف التقليدية إلى زوال، كما تغيّرت طرق الحياة التقليدية، من مأكل وملبس ومسكن، ولم تعد إلى سابق عهدها. ومع وسائل الاتصال والإعلام (الميديا)، فإن العبادة ذاتها بدأت تصبح نوعاً من الفرجة، حيث تحول الدين من خلال التلفزيون ومكبرات الصوت إلى حدث إلكتروني. إن لهذه الظاهرة جذوراً عميقة في الثقافة الصناعية، كان تجليها الأول في أوروبا. فقد لاحظ هيغل في أوائل القرن التاسع عشر أن القضاء على خصوصيات الأمة قد يحرمها من كل معاني الشعور بوجودها الذاتي،

حتى لو تمسكت بالتأكيد الفارغ على هويتها من خلال اللغة والتاريخ، وكذلك من خلال التكاليف والنواهي التي يمليها عليها دينها.

لقد أشار الدكتور فؤاد زكريا إلى أنه في مثل هذه الشروط لا يمكن إدراك المستقبل إلا بمثابة عودة إلى الماضي المجيد في الحاضر، والذي هو بمثابة ضياع محقق لأي منظور مستقبلي. ذلك أن الحاضر إذا ما جرى اختزاله في تمجيد الماضي فإننا، والحال هذه، قد نفلح في مداواة جروحنا، أو التقاط بعض أفكار تأتينا من فلسفة الغرب السياسية، من دون أن نخضعها لما خضعت له من تمحيص جاد. وبذلك نمسي مشطورين بين منحيين متناقضين. هناك من ناحية منحى يتوجه إلى الماضي إذا جاز القول، فلا يرى أنصاره غير العمل لإعادة تكوين مجتمع الصحابة الذي سيعيد فتوحات الإسلام. لقد نسوا – على سبيل المثال – أن مصر قد تكون الدولة الوحيدة في العالم التي لا تتطابق حدودها العسكرية مع حدودها السياسية[١]، لذا الأجدر بهم والحالة هذه إيجاد وسائل ذكية لتسوية هذه الوضعية بدلاً من الحلم بفتوحات لا معنى لها. لقد نسوا أيضاً التساؤل عن معنى الدعوة إلى الطاعة المطلقة لأوامر الخالق، عندما تخدم مثل هذه الطاعة صراحة تعزيز أوامر الحاكم. كذلك فإنهم لم يتورعوا عن تكفير كل من لا ينضوي تحت لوائهم، مع تجاهلهم أن هذه الإدانة تتخطى حدود العدالة الإنسانية، حيث إن الله وحده – بإقرارهم هم أنفسهم – هو الحكم الفصل في ما انطوت عليه القلوب والنيات. أما في ما يتصل بعلمائنا التقليديين – ودعونا لا ننسى أن من يعينهم هو رئيس الدولة – فليس لديهم ما يشغل تفكيرهم سوى الحدود والنواهي، والفضائل والرذائل، والحلال والحرام.

يذكرنا الوسواس بهذه القواعد، وسواس أولئك المسيحيين الأوائل الذين كان شغلهم الشاغل هو معرفة ما إذا كان أكل لحوم الأضاحي التي تقدم بمثابة قرابين للأصنام[٢] حراماً أم حلالاً؟ وأحسب أن من حق المرء أن يسأل عمّا إذا كان مثل هذا التفكير يبتغي مرضاة الله أم أنه يرضي وساوس أصحابه؟ إن هناك العديد من الأسئلة التي تصيب كبد الوقائع، وكان يمكن أن تهديهم سبيلهم، من قبيل: هل تستنفد الأوامر والنواهي الإرادة الإلهية، بحيث تمثل إطاعتها ضماناً لمرضاته، أم أن مرضاته إنما هي تعبير عن إرادته الحرة التي لا يُسْبَر

١ طبقاً لمعاهدة كامب ديفيد التي وقّعها أنور السادات ومناحيم بيغن برعاية الرئيس الأميركي كارتر، من غير المسموح لمصر بنشر جيشها في سيناء.

٢ انظر، Dale B. Martin: *The Corinthian Body*, London, Yale University Press, 1995, p:190.

غورها، ولا تكفي لضمانها الأعمال؟ وهل يختصر رجاء الإنسان في أن تتحقق له البراءة يوم الحساب، أم أن شفاءه من أدران الروح الإنسانية أكثر مدعاة لرجاء الصفح والغفران؟ وفوق ذلك كله، هل يمكن أن يكون هناك فهم صادق لرسالة هي خاتمة الرسالات السماوية – وهو ما يقوله الإسلام – إذا ما فصلناها عمّا سبقها من رسالات؟

لَمَ ترك علماؤنا أمر ترجمة العهدين القديم والجديد للآباء اليسوعيين الذين أخرجوا لنا ترجمة لا نغالي إذا قلنا إنها كانت أمينة بما فيه الكفاية للنص الأصلي، لكنها كانت من ناحية ثانية ركيكة، بلا روح، غامضة وغير معبّرة؟ وكيف لنا أن نفهم على وجه الدقة التباين – ليس بين الأوامر والنواهي فحسب، بل أيضاً بين المحتوى الديني والقصص التوراتي – الذي يفصل القرآن عن الكتابين الآخرين اللذين يعترف بأصلهما الإلهي؟ وهل يتعين ردّ هذه التباينات إلى الظروف التاريخية المختلفة التي انتشرت فيها هذه الرسالات ومختلف الجماعات التي نزلت عليها؟ ثم ما هي هذه العصور المختلفة وجماعاتها المختلفة بدورها؟ وكيف يمكن رسالة أن تكون كونية إذا كانت موجهة لجماعة خاصة؟

هناك حشد من المقالات والكتب التي تنشر أسبوعياً، وتعنى بهذه الموضوعات في كل من أوروبا والولايات المتحدة. والكل، كتّاباً وقراءً، يعتبرها سبيلاً لبلوغ فهم أكثر نفاذاً لحقيقة الدين في تعاليمه ومكانته، بالنسبة إلى الفرد والحياة الاجتماعية. أما في ما يتعلق بالإيمان، فإنهم جميعاً يتصرفون كأنهم استوعبوا ما يكرره القرآن غير مرة، من أن الإيمان نعمة يفيض بها الله على من يشاء، تبعاً لمشيئته الحرة. لذا فهو وحده العليم بمن يؤمن به حقاً ومن لا يؤمن، إنه وحده الحكم الفيصل في هذا الأمر. إن نقص الإيمان يستحيل أن يبرر الحرمان من المجتمع المدني أو السياسي. هنا تحديداً تكمن قوة الأمم الغربية المعاصرة: فما من نحلة دينية – مما هي حال أصوليينا في نهاية المطاف – يحق لها أن تتهم بالكفر أعضاء المجتمع الآخرين، وأن تشتط في محاربتهم لهذا السبب. ذلك هو الأمر الذي يُمَكِّنْ من تجنّب السبب الرئيسي لنشوب حرب أهلية، كما هي الحال في العراق راهناً على سبيل المثال، ما يمكن الأمة أن تبقى موحدة في معاركها وخلافاتها مع غيرها من الأمم. وسواء أكان رجال الدين عندنا تحت إمرة السلطة الزمنية لمبارك[1]، أم كانوا بمثابة أصوليين يدعون السلطة الزمنية لأنفسهم، فلقد انتهج علماؤنا السبيل نفسه الذي سلكه رجال الكنيسة

١ كتبت هذه المقالة قبل أن تطيح ثورة الشعب المصري مبارك في الخامس والعشرين من يناير ٢٠١١. (المترجم).

الكاثوليكية في العصور الوسطى، لجهة زعمهم أنهم وحدهم من يحتكر الحقيقة، من خلال إصرارهم على أنهم وحدهم من يمثل السلطة المؤهلة لتأويل القرآن – وبذا يقصرون مجال الحقيقة على أنفسهم فحسب ويقصون الآخرين عنها، كما ينكرون عليهم القدرة على البحث عنها بأنفسهم – إنهم يسلكون السبيل نفسه الذي سلكه غلاة الدوغمائيين الكاثوليك، بل يمكنني القول إنهم أكثر تعسفاً وغرابة مما تجيزه الكاثوليكية المعاصرة، إذا ما تذكرنا أن فكرة عصمة البابا قد صيغت لا كي تزيد من سلطته بل للحد منها: ذلك أن البابا لا يستطيع إلغاء قرارات أسلافه، إذ إنهم معصومون بدورهم! بينما ترى أن أياً من الأئمة ممن يعتبر ممثلاً للسلطة الدينية، أو أي رأس مدرسة فقهية بعينها، حر في مخالفة أئمة آخرين.

أما القسم الثاني، فهم أولئك العلمانيون الذين ينضوون، إذا جاز لي القول، في جماعة تمتلئ حماسة لحقوق الإنسان، لكنهم يخفقون في سؤال أنفسهم – ولو على سبيل الافتراض – إذا لم يكن مثل هذا الإلحاح على حقوق الإنسان يجيز للمرء نسيان واجباته كإنسان، فعلام إذاً ترتفع عقيرتنا مطالبة بحقوقنا في ألا نُقْتَل أو نُعَذَّب، بدلاً من إعادة التوكيد على واجبنا في ألا نَقْتُل أو نعذب أياً من جيراننا؟ ولو كنا فهمنا أن فكرة حقوق الإنسان ليست وقفاً على العلاقات بين الأفراد، بل هي تنصب على العلاقات بينهم وبين حكوماتهم، عندها ما كان لدول الغرب أن تبدي هذه الحماسة للتنديد بتلك الدول التي لا تضمن حقوق الإنسان، حيث إنها (الدول الغربية) كانت هي ذاتها أول من سلب الأمم الأخرى حقوقها، بقدر ما ارتكبت أشد أفعال الظلم فحشاً (بمعظم شعوب الأرض) على الصعيد الفردي والجماعي، إبان مشاريعها الاستعمارية. فلنفكر فقط في المنحى الذي تتصرف به القوى الغربية، وكأنها المشرعة الوحيدة على الأرض، وذلك عندما تجرِّم بنحو تعسفي كفاح الشعوب الأخرى التي تناضل لنيل حريتها واستقلالها.

وأما في ما يتعلق بالديموقراطية، فإننا نملك ولا ريب الحق في مناقشتها، إلا أن المناقشة الجادة تحتاج منا إلى التفكير في ما كتبه المؤرخ اليوناني توسيديوس، منذ خمسة وعشرين قرناً، من أن الديموقراطية كنظام للحكم إنما شُرِّعَتْ فحسب لدول على غرار أثينا التي تكفل لها قوتها العسكرية الهيمنة على العديد من المستعمرات، وهو الأمر الذي يحقق لها مستوى من الرخاء يخفف من حدة الصراع الطبقي. وعلينا من هذا المنظور أن نسأل أنفسنا عندها كيف يمكن الغرب أن يصدِّر الديموقراطية إلى دول ذات اقتصاد متخلف وبنى

طبقية مختلفة؟ يستدعي هذا السؤال أسئلة أبعد مدى بشأن تعريف الديموقراطية. فهل هي تقوم في المقام الأول على تعدد الأحزاب؟ وماذا لو أن أحدها استأثر بالحكم بنحو لانهائي مع استبعاد كل الأحزاب الأخرى؟ وهل تستند الديموقراطية إلى الحياة البرلمانية؟ وماذا لو تحول البرلمان إلى حلبة صراع يسعى كل عضو فيه لخدمة مصالحه الشخصية؟ وهو - كما قد يبدو حتمياً منذ حلت الأمم الصناعية الكبرى في العصر الحديث، محل دولة المدينة الأثينية الديموقراطية، حيث أصبحت الأشكال الأثينية للديموقراطية المباشرة أمراً مستحيلاً، إضافة إلى وجوب إقرار كل شيء بالاقتراع العام. إلا أن التصويت في الانتخابات يبرز مجموعة أخرى من الأسئلة من قبيل: ما هي العلاقة الحقيقية ما بين الناخبين وبين من يمثلهم؟ وما معنى هذا التمثيل؟ وهل يحل هذا الممثل محل ناخبيه؟ وإذا كانت هذه هي الحال، فهل يعني هذا اندماجهم في من يمثلهم، أو اندماجه فيهم؟ وهل يتكلم نيابة عنهم ليقول ما يفكر هو فيه أو ما يفكرون هم فيه؟ وهل يتفق هذا التمثيل مع مفهوم المساواة التي يعتبرها كل فرد مطلباً جوهرياً للديموقراطية، ما يؤدي إلى الاستفتاء في كل مسألة حاسمة، كما يؤدي على الصعيد الاقتصادي إلى الشيوعية؟ أم أن جوهر الديموقراطية - على النحو الذي يجادل فيه الليبراليون - لا يقوم على تلك المساواة التي تقتصر فقط على المساواة أمام القانون، بل يقوم على تلك الحرية التي يسمح فيها المجتمع للفروق الفردية كي تنمو بحرية بين أفراده؟ ذلك أن الديموقراطية الحديثة قد تحددت بالاقتراع العام الذي يعني أن لكل فرد صوتاً واحداً فحسب، مهما كانت أهميته أو مكانته الاجتماعية، كما أن هذا التصويت إنما يعطيه الفرد انطلاقاً من البرامج التي تقدمها الأحزاب للشعب. وهنا نحن نميل إلى إقناع أنفسنا بالإشادة العائمة بالشعب وإرادته التي تمثل مصدر السلطات، من دون أن نأخذ في الاعتبار اختلاف الرأي الذي يسود نظرة الغرب نفسه، بشأن تعريفاته لـ"الشعب": هل هو مفهوم مجرد أو دائم للقانون العام، أم هو قوة قائمة بذاتها بغض النظر عن تلك النتيجة الخاصة بالانتخاب والاستفتاء أو استطلاعات الرأي، وما إليها؟ كما أننا نتجاهل تلك الأسئلة التي تدور حول العلاقة بين الدولة والشعب، وهي أسئلة من قبيل ما قرره هيغل من أن الشعب إنما هو ذلك الجزء من الدولة الذي لا يعرف ما يريد، أو الذي يعرف أحياناً ما لا يريد. وأحسب أن الأمر يقتضي منا حيّزاً كبيراً لمناقشة فكرة القيادة، في هذا المقام، والتي لم يجد أحد حتى الآن تعريفاً شافياً لها، ولا لعلاقتها بالشعب. تكمن الصعوبة في

أن هذا المفهوم قد دفع البعض إلى القول بأن الشعب إنما هو مصطلح استخدمه قادة مختلفو المشارب، لابتداع تلك المرآة التي تزين لهم تأمل مجدهم الشخصي فيها.

وما هو الأكثر مدعاة للدهشة، هو أننا لا نبدي إعجابنا في كثير من الأحيان بهذه الأفكار ونتلفظ بها من غير مساءلتها فحسب، بل إننا، أسوأ من ذلك، نبررها بردها إلى التراث الإسلامي. وبذلك نوحد ما بين الديموقراطية والشورى، أو المجلس الاستشاري. وهي في جملتها مقاربات مغلوطة، ذلك أن الشورى ارتبطت بنهج في الحكم تكون فيها الحكومة بمثابة الوصي على الشعب، بينما ترفض الديموقراطية في العمق مثل هذه الفكرة عن الوصاية، إذ هي تردها إلى الشعب نفسه كمصدر للسلطة. وبالمثل، فإن المقارنة بين فكرتي المصلحة العامة والجماعة هي مغالطة بدورها، ذلك أن المصلحة العامة إنما هي في الأساس مفهوم إداري يفترض وجود المجتمع المدني، بينما تشي الجماعة بوحدة روحية ترى تطبيقاً أولياً لها في جماعة المصلين في المسجد: فإذا ما أحالت على فكرة أخرى فسيكون ذلك للإمامة.

إننا عندما نقوم بمثل هذه المقارنات الخادعة، لن يفوتنا طرح الأسئلة الآتية: هل سبق لنا أن عرفنا – في أي وقت – عبر تاريخنا أي شيء شبيه بالمجتمع المدني؟ هل يمكننا عدم تفسير قولنا بأن الإسلام إنما هو سلطة روحية ودنيوية (دين ودولة)، وكأنها تعني سيادة السلطة الروحية على كل جنبات الحياة الدنيوية، في حين أننا نخضع في الآن عينه لسلطة الخليفة أو السلطان، ما يعني في نهاية المطاف الاستسلام للسلطة الزمنية؟ أوَلا نخلط بذلك بين أمور يفترض أن تكون متمايزة؟

إن المستقبل مجهول. فما من أحد يعرف أي فريق سيحالفه التوفيق، أو إذا كان سينتج أموراً غير متوقعة بالمرة. أما بالنسبة إلى الحاضر، فكل ما يمكن أن نراه إنما هو العجز أو ردود فعل اندفاعية تمليها سياسة الغرب وسيادة التكنولوجيا على مصائر المجتمعات الإنسانية. ليس هناك راهناً تمفصل مفهومي للأفكار يقدم لنا إمكان تغيير أنفسنا، بحيث يكون لنا وجود تاريخي، لا مجرد وجود جغرافي فحسب. تلك هي المهمة التي تواجه المثقفين في بلادنا، وخاصة في جامعاتنا، سواء أكانت دينية أم علمانية، أساتذة وطلاباً على حد سواء.

الفصل الثالث

التوارث الخلاق والتوارث الآسن[1]
الثقافة والسلطة

ما أودّ أن أبيّنه هنا هو التفرقة ما بين الحضارة (Civilisation) بما هي ظاهرة نشأت مع بزوغ الدول والإمبراطوريات القديمة، والتي انسجمت ديمومتها مع نمط من التوارث الراكد الرتيب، من قبيل أن نرى المحراث ذاته الذي لا يزال يحرث التربة المصرية منذ آلاف السنين، من ناحية، وبين الثقافة Culture كمصطلح أستخدمه لأشير إلى ما أعتبره ظاهرة أوروبية محضة، برز للمرة الأولى ما بين عامي ١٠٥٠ و١٢٥٠، حاملاً معه نمطاً جديداً من التوارث الذي يمثل السر الدفين لقوة الغرب، من الناحية الثانية.

هناك واحدة من الحكم المأثورة اللاذعة قالها في القرن الثامن عشر المفكر الألماني ليشتنبرغ حيث يخبرنا بأن "هناك أنواعاً من الحيل الصوتية المتجاوزة (من قبيل التكلم من البطن من دون تحريك الشفتين) والتي تحمل الناس على الاعتقاد بأن شيئاً ما قيل على الأرض قد نزل من السماء"[2].

قد تتباين الآراء بشأن معرفة ما إذا كانت الحقيقة هي في نهاية المطاف مأثوراً أرضياً أو سماوياً. لكن ما أراه هو أن لا قيام لمجتمع إنساني على الأرض من دون مرجعية سماوية من نوع ما.

---

١ نشرت المسودة الأولى لهذا الفصل في مجلة إبداع القاهرية، نوفمبر ١٩٩٢.

٢ انظر Georg Christoph Lichtenberg, waste Books, Trans. Hollingdale, R,J. (New York: Review Books, 2000, p. 39).

من البديهي والحقيقي أن القوانين يسنّها كلام البشر، إلا أنه من الحقيقي كذلك – وإن لم يكن بالبداهة ذاتها – أن هناك قوانين لم يسنّها أحد، وإن خضع لها كل كلم[١]. لنأخذ على سبيل المثال النهي عن الكذب: سنجد أنه ما من كلام إلا تضمن إشارة إلى الحقيقة، حيث يمكن الاستشهاد بأنه ما من أحد قادر على أن يكذب لولا رهانه على تصديق المخاطب له، أي على اعتقاد الآخر بأن ما يقوله إنما هو الحقيقة. نستطيع أن نرى من هذه الزاوية أن النهي عن الكذب يمكن أن يعتبر بمثابة تذكير بهذا البعد المتحقق في طبيعة الكلام (ومطابقته للحقيقة).

دعنا نتناول النهي عن القتل، بمثابة مثال ثان. بإمكاننا أن نقدّر معناه إذا ما لاحظنا أن الكلام إنما هو المخرج الوحيد الذي يسمح لنا بالتحرر من ذلك الجدل الهيغلي عن السيد والعبد، والذي يتضمن الصراع المميت من أجل الكرامة. إنني أحيل هنا على الوصف البليغ الذي قدمه كلود ليفي ستراوس في "البنيات الأولية للقرابة" عن ذلك التوتر الذي ينشب بين شخصين يلتقيان مصادفة في أحد المطاعم بجنوب فرنسا ويجدان نفسيهما جالسين وجهاً لوجه إلى المنضدة ذاتها.

وكما لاحظه ستراوس، ليس تبادل الأنخاب هو ما يمكن تخفيف التوتر الناشئ بينهما[٢]. ذلك أنه ما من تأثير لذلك إذا ما تم المشهد في صمت[٣]، إذ إن تبادل الأنخاب والحالة هذه هو مجرد احتفال بتبادل الكلام الذي وحده يجلب السلام. إن النهي عن القتل يلزمنا بأن نلجأ إلى الكلام كشرط للوجود المشترك في ما يشير إليه هايدغر بتعبير الوجود معاً Mitsein.

وفضلاً عن ذلك كله، فإننا إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الشكل الأولي الغالب للكلام ليس توكيدياً – كما يفترض المناطقة والجمهرة الغالبة من اللسانيين – بل هو يقوم على الطلب[٤]، ما يعين علينا أن نسلم عندها بأن النقص هو ما يولد الكلام، ومن ثم لا توجد

١ صفوان، مصطفى (٢٠٠٨)، **الكلام أو الموت** (ترجمة مصطفى حجازي)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

٢ Claude Levi-Straus, *The Elementary Structures of Kinship*, vev. Edn, trans, James Harle Bell, John Richard Von Structure and Rodney Needham (ed). (Boston: Beacon Press, 1969, 59).

٣ إن بعض التبادلات تتم في صمت؛ تأتي جماعة من الغرباء في قواربهم، ثم يتركون هداياهم أو بضائعهم على شاطئ البحر ويعودون إلى قواربهم، من ثم يخاطر الأهالي بالخروج إلى الساحل كي يأخذوا الهدايا، ويتركون بعض الأشياء عوضاً عنها، وبقدر ما تتم به هذه العملية كلها كأنها مشهد من البكم، إلا أنها بالأحرى تدل على عدم الثقة، كما أنها لا تقود إلى سلام.

٤ وحتى تلك التأكيدات التي تتضمن ما قدمه فيكتور بروشار في مؤلفه بعنوان De L'erreur, Paris Felix Alcan 1926 والتي سميت "العنصر التطوعي للحكم"، وهي وصية غير قابلة للاختزال، إذ إنها تكمن وراء وحدة المبتدأ والخبر.

أرضية لموضوع حديث بذاته من دون مقدمة عن نقصان أصيل لا يمحى أثره. وهنا نأتي إلى وظيفة الوصية الثالثة التي تنهى عن: سفاح المحارم[١]. إن النهي عن التمتع الجنسي بالشخص الحميمي، أي الأم، التي تشبع الأنواع الأخرى من النقص، أي تلك التي تتصل بالحاجات البيولوجية بقدر صلتها بنداء الحب؛ فالأم تغذي وتحب، باعتبار أنه إذا لم يكن هناك شيء قد حرم منه الطفل، فلن يستطيع عندها أن يعبر عن رغبته. وعلى هذا النحو، فإذا لم يستتبع فعل العطاء رداً له، فإن ذلك يعني أن النهاية ليست مجرد تبادل العطاء. والذي يقول عنه مارسيل موس بأنه روح؛ ليس مجرد روح الوجود الاجتماعي، بل هو نهاية كل مسؤولية ذاتية[٢]. وأذهب إلى القول إن هذا الإلزام هو ما يقدم بعد الحقيقة في كلامنا. وحيث إن كلامي يقوم دوماً على إجابة بعينها، فإنني مسؤول دوماً عن حقيقتها.

ما من مجتمع إنساني يمكنه أن يجهل – ولا أقول يحترم – هذه الوصايا، سواء أكانت في صورة مكتوبة أم غير مكتوبة. وما من مجتمع يمكن أن يعتبر أياً من أعضائه بمثابة مبدع لهذه الوصايا مهما علا مقامه، لأنه ما من شرعية يمكن أن يحتكم إليها أو يدعى هذا الاحتكام، غير شرعية واحدة هي هذه الوصايا الملزمة. وبخلاف القوانين الوضعية، فإن هذه الوصايا تنسب عادة إلى الأسلاف، والآلهة، أو إلى كائن يتجاوز نطاق البشر [إن الدين هو في المحل الأول مستقر القوانين وحصنها الحصين، وهو من هذه الوجهة لحمة المجتمع وسواه، أو كما يقول البعض في الغرب هو التمثيل الذي يتجسد به الرمز في حياة المجتمع الإنساني بما هو كذلك]. ولكي نكون أكثر دقة، فإن هذه القوانين، التي ترتكز عليها وظيفة اللغة، هي بمثابة رابط اجتماعي وكوسيلة للتواصل والنقل تحثنا على المستوى الخيالي إلى استنتاج القول بمشرِّع متعال[٣]. ولو اعتبرنا الوصايا العشرة بمثابة إبلاغ قوانين الكلام، عندها يمكننا أن نتدبر قصة إله موسى الذي يمليها باعتبارها الأقرب لما له أوثق ارتباط بالنظام الرمزي.

---

١ لا يمكن تفسير النهي عن سفاح المحارم بالرجوع إلى قوانين الزواج، أو التبادل، إذ إن مثل هذه القوانين لا يمكنها تفسير السبب الذي لا تستطيع معه الأم أن تعرض ابنها للممارسة الجنسية قبل الزواج.

٢ انظر: Marcel Mauss. *The Gift: Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Trans Halls, W.D. (London: Routledge, 1990).

٣ لست في حاجة إلى التوكيد أن المفهوم الذي قدم هنا لا صلة له بفكرة تونيس عن الشخص الخيالي (المختلق) الذي يمكن تخيله باعتباره منبثقاً عن نظام الواقع، وإنما هم شخوص متفردة (كائنات بشرية) تمثل مجرد بديل في المجال الذي يسميه "المجتمع المدني" كياناً معنوياً.

انظر في هذا الصدد: Ferdinand Tonnies, *Community and Civil Society*, ed. Jose Harris and Marguerit Hallis Cambridge: Cambridge University Press 2001. P. 185.

نلمس هنا الأولوية الأساسية للمعتقد، أعني الاعتقاد بالمتعالي أو المكان الثالث (المتجاوز لأي ثنائي ما بين ذاتي) للمشرع في علاقته بما هو كينونة مؤسسة. تلك هي البرانية التي تمثل سر السلطة. إن الدين، فيما يتجاوز كل أيديولوجيا، هو الملاذ الأخير، حيث تجد هذه الوصايا أساسها النهائي. إنها تكرس الوجود الاجتماعي المشترك وتدعمه على خلفية من الاعتقاد الشائع بموضوع متعالٍ، غير قابل للاختزال إلى ثنائيتي وثنائيتك. وبفضلها يصبح النظام الخيالي أداة تجسيد الرمزي في المجتمع الإنساني. فإذا ما اختلفت الأديان على الرغم من هذه الوظيفة العالمية، فذلك لأن كل دين يضيف إلى قوانين الكلام هذه شيئاً آخر مستمداً من العرف. وفي الواقع فإن قوانين العرف قوية وملزمة كالقوانين الدينية سواء بسواء[١]، وهي كثيراً ما ارتدت الطابع الديني أو المقدس، ولا يحتاج المرء إلا إلى التفكير في محرمات الطعام والشراب، أو في قوانين الزواج والميراث في الإسلام ليرى صدقية ذلك. ومن ناحية أخرى، فالدين هو ما ينص عادة على أولئك الذين يحق لهم مخاطبة الناس باسم الله أو باسم السماء: إنهم السلف، والكهنة، والأنبياء، أو الحكام والقساوسة ومن إليهم. ينص كل دين أيضاً على شعائر عبادية، وخاصة ما يتصل منها بالصلوات والأضاحي. ويمكننا على وجه الإجمال القول بأنه كما لا يتجسد العالمي إلا في الخاص، فكذلك لا يمكن أن يكون الدين في خدمة الوصايا الرمزية من دون أن يخدم نرجسية الجماعة [إعجابها بذاتها].

قد يقول البعض إن هذا الوضع ينطبق على المجتمعات القديمة فحسب، بينما تلتقي المجتمعات الحديثة اليوم على أرضية جديدة من العلم وليس الدين، ولكن هذا الرأي يدحض ما نراه اليوم من احترام المشاعر والحركات الدينية، سواء في الشرق أو في الغرب، وهو احترام لا يبارى منذ الحروب الصليبية، فضلاً عن تصاعد العنصرية، ما يبرهن على بطلان هذا الزعم.

تشير الوقائع إلى أن مالرو ربما كان على حق عندما قال "إن القرن الحادي والعشرين سيكون روحانياً أو هو لن يكون".

ولو أننا عدنا إلى الماضي لتبين لنا أن هذه الفكرة الأساسية عن التعارض الجوهري ما بين العلم والدين إنما هي خاطئة برمتها. فالعلم الحديث مدين بوجوده لأربعة رجال هم: كوبرنيكوس الذي كان رجل دين واسع النفوذ في بولندا، وكبلر الذي ذهب إلى جامعة

١ وعلى سبيل المثال، فإن تعدد الزيجات، وهو مسموح في الإسلام، هو مثار نفور لدى العائلات البورجوازية.

توبنجن لدراسة اللاهوت، لكن أساتذته إذ رأوا ما حظي به من موهبة في الرياضيات، أرسلوه لتدريس الرياضيات والأخلاق في جامعة غراتس، ثم هناك نيوتن الذي تزيد كتاباته في اللاهوت وتفسير التوراة على ما كتبه من علوم الطبيعة والرياضيات. ويبقى فقط غاليليو الذي يدفعنا إلى التفكير بالتصادم مع الكنيسة، إلا أن قصته ليست أبداً بالقصة اليسيرة.

كان غاليليو أول رجل في التاريخ استطاع أن يدرك تمام الإدراك أن نسقاً من العلم آخذ في الزوال، وهو النسق الأرسطوطاليسي القائم على فهم مشترك ينظر إلى الأشياء باعتبارها جواهر فردية، وأن هناك نسقاً جديداً على وشك أن يأخذ مكانه، وهو العلم الرياضي، الأمر الذي يعني تحول العالم إلى مجموعة من الحروف والأعداد التي تنتظم في معادلات، وكذلك تحول رجل العلم إلى ذات لا علاقة لها بالذاتية، إذ جردت من كل صفة سيكولوجية أو حتى إنسانية، كي يقتصر تعريفها - كما قدمه ديكارت - على الفكر وحده. وفضلاً عن ذلك، فقد قام غاليليو بتحسين نوعية العدسات في تلسكوبه، الأمر الذي مكّنه من اكتشاف أقمار المشتري الأربعة، وهو الاكتشاف الذي قدمه دحضاً مرئياً للأطروحة الأرسطوطاليسية التي زعمت أن الأرض كانت المركز الوحيد الذي تدور الكواكب من حوله. وهو ما جعل من الصعب عليه أن يقبل التسوية التي اقترحتها الكنيسة، والتي ادّعت أن نظريات كوبرنيكوس وبطليموس تستويان من حيث إن كلاً منهما إنما هي مجرد "إنقاذ للظواهر"، ولكن الله وحده هو من يعرف حقائقها. وعلى النقيض من ذلك كان غاليليو مثل كوبرنيكوس من قبله، ونيوتن من بعده، يعتقد أن من أعظم نعم الله علينا أن منحنا القدرة لتعلم بعض الحقائق التي يعلمها. أضف إلى ذلك كله أن غاليليو كان واحداً من أعظم الدعاة الذين عرفهم التاريخ بأسلوبه الفريد في النثر الإيطالي إبان القرن السابع عشر، إلا أن حماية آل مديسيس له وسخاءهم عليه حماه من غضب اليسوعيين ومؤامراتهم اللاحقة ضده، على نحو يذكرنا بتراجيديا روبرت أوبنهايمر، وهو أبو القنبلة الذرية في حقبة المكارثية في الولايات المتحدة. خلاصة القول إن اصطدام غاليليو كان مع الأرسطوطاليسية في المقام الأول، وما صدامه مع الكنيسة سوى نتيجة لذلك. كذلك فإن مثوله كارهاً أمام محكمة التفتيش الرومانية لا يترك مجالاً للشك في صدق إيمانه بالكنيسة الرومانية المقدسة. لقد كان هناك العديد من الرجال العباقرة العظام في القرن السابع عشر، سواء في العلم أو في الدين، حتى إنه سمّي بحق

قرن العباقرة الذي بلغ فيه بليز باسكال شأواً عالياً بينهم.

وحتى في عصرنا هذا، فإننا نعرف مبلغ استياء أينشتاين عندما بدأت نظرية الكوانتوم تشكّك في الحتمية الميكانيكية التي ميزت العلم منذ أن استقر على يد نيوتن، وكيف عبّر عن انزعاجه في جملته الشهيرة "إني مقتنع بأن الرب لا يلعب النرد". أريد بهذه الإشارة القول – وإن لم يتسع المقام للخوض في شرح ما أقوله – إن رجل العلم يتضمن موقفه تسليماً صريحاً أو غير صريح بأن فوق كل ذي علم عليم، هو مشرع الكون وليس مشرع القوانين الإنسانية وحدها. فالتعارض بين العلم والدين أبعد ما يكون عن هذه الحدة التي يدّعيها أنصارهما، الأمر الذي يعود بنا إلى السؤال عن معنى العلمانية[1].

هل تعني العلمانية مجتمعاً كلي الإلحاد؟ إن في هذا الرأي وهماً أكثر استعصاءً من وهم الدين ذاته. دفعت الشيوعية ثمناً غالياً لاعتناق هذا الوهم، مع أنها هي الأخرى نوع من العقيدة. إن الدين هو روح المجتمع أياً كان، وليس مجرد "روح مجتمع بلا روح". هل تعني العلمانية أيضاً الفصل ما بين الدين والدولة؟ [الجواب أيضاً: كلا]. صحيح أن مثل هذا الفصل بين السلطتين أمر ممكن بالفعل، ولكن علينا ألا ننسى أننا سنكون عندها شهوداً على مجموعة من الظواهر التي تذكرنا بآلية الكبت الفرويدي الفردي وعودة المكبوت. وإلا فما الذي تعنيه الرموز والطقوس من قبيل مراسم التتويج، وافتتاح البرلمان، والأعلام التي يموت المواطنون من أجلها، أو اليمين التي يقسمها رئيس الولايات المتحدة واضعاً يده على الكتاب المقدس؟ فضلاً عن المؤتمرات الصحافية: تكفي مشاهدة أيّ قائد سياسي (شيراك، بلير، بوش) على شاشات التلفزيون في أي من هذه المؤتمرات لنرى مثالاً حياً "للكهانة السياسية"، إذ إن المراسم السياسية في حقيقتها لا تعدو كونها من بقايا الطقوس بقدر ما تحيلنا – أنا وأنت – على أي سجل ثالث أو متعال، سواء أكان إلهياً أم نسقاً من القيم التي لا تقل قداسة.

إن العثور على إجابة لا لبس فيها لسؤالنا عن معنى العلمانية، يقتضي منا التفرقة ما بين بعدين للحياة الاجتماعية.

البعد الأول هو البعد الأفقي، وهو يتضمن حصيلة الأفكار التي تشمل المعارف التقنية،

---

١ إن الكلمة العربية "علمانية" التي تستخدم لترجمة الكلمة الإنكليزية Secularism إنما اشتقت من كلمة "علم" Science.

من قبيل إجراءات مسح الأراضي، أو صناعة الخزف وتحصينات المدن، كما تشمل بالمثل المعتقدات الاجتماعية والدينية.

واقع الأمر أنه غالباً ما يكون من الصعب الفصل بين ما يتعلق بالمعرفة وما يتصل بالمعتقد، وذلك على الرغم من سهولة التمييز بينهما ذهنياً. وربما كان من أوضح الأمثلة على الأمرين، مما ارتبطت به تلك الأسئلة عن المعرفة المجردة، مع تعقيدات الحياة الاجتماعية، إنما هو إسهام علماء الرياضيات المسلمين من أمثال ثابت بن قرة، والخوارزمي، والكاشي في تطوير الرياضيات: حيث يعود إليهم الفضل كله في نقل مركز الثقل من الهندسة إلى الجبر. بيد أن هذا التطور كان على الأرجح بسبب تعقيد مشاكل الميراث التي أوجدتها الشريعة الإسلامية، وهي مشكلات ما كان لها أن تظهر في مجتمعات يؤول فيها الميراث إلى الابن الأكبر وحده.

أما البعد الثاني فهو البعد الرأسي، وأعني به التوارث من جيل إلى آخر. وهو توارث يقوم في عمومه على التربية التي تتعهدها الأسرة أولاً، ثم تتولاها بعد ذلك مؤسسات الدين والدولة، مع التسليم بأن الأسرة نفسها يمكن اعتبارها نتاج الدولة و/أو الدين، حيث يتولى أحدهما أو كلاهما التصديق على عقد الزواج أو فسخه. إن العلمانية حسب تعريفي لها، إنما هي قطيعة كاملة مع تلك الأشكال التقليدية للتربية والمتوارث. هذه القطيعة هي الثقافة التي أشرت إليها كظاهرة أوروبية محضة، والتي ظهرت ما بين منتصف القرن الحادي عشر ومنتصف القرن الثالث عشر. لقد كان ذلك في تلك الحقبة التي فقدت فيها الإمبراطورية التي بناها شارلمان (الإمبراطور الجرماني) – الذي ادّعى أنه الوريث الشرعي للإمبراطورية الرومانية – سلطتها في مواجهة الدول القومية الموناركية (الملكية) الناشئة، وخاصة في إنجلترا وفرنسا. إلا أن هذه الدول الناشئة كانت لا تزال ضعيفة نسبياً، ولم تتمكن من الانتشار في كل أوروبا. لذا كانت الكنيسة أهم دولة في هذه القارة، حتى إن بعض المؤرخين تحدثوا عن "الإمبراطورية البابوية" التي وقعت على عاتقها مسؤولية الدفاع عن حدود أوروبا من هجمات المسلمين في الجنوب، والقبائل الإسكندينافية في الشمال، كما أنها شنّت الحروب الصليبية جنوباً، وحملاتها التبشيرية شمالاً – في الدنمارك وبلاد البلطيق، وكان البعض منها مثل ليتوانيا قد ظل يدين بالوثنية حتى القرن الثالث عشر. لقد كانت هي الدولة التي تعيّن عليها أن تتحمل المسؤولية الدولية عن أوروبا في الخارج، إضافة

إلى مهمات الدولة في الداخل: من قبيل جباية الضرائب، وتعبئة الجيوش والأساطيل، وبناء الجسور والمستشفيات والكنائس، والإشراف على عقود الدفن ومراسمه وتوزيع الميراث، وإجراء التعداد السكاني. أما التعليم، فمن نافلة القول أن نذكر أنه كان في يد الكنيسة. والواقع أن الفصل ما بين السلطتين الزمنية والروحية يستند إلى قول السيد المسيح "أعطِ ما لله لله، وما لقيصر لقيصر"[١]، وهو واحد من مبادئ المسيحية التي لم يطاولها النسيان أبداً. إلا أن هناك معتقداً آخر من تعاليم المسيحية يتمثل في وهب السيد المسيح لبطرس الرسول سلطتين، رُمز إليهما بسيفين: سيف الدين وسيف الدنيا، ومعه ثار السؤال الذي تردد صداه في العصور الوسطى: من هو خليفة بطرس؟ لقد رأت الكنيسة أن السيفين هما سيفاها؛ فسيف الدين من الواضح أن ملكيته ثابتة لها، أما سيف الدنيا فقد جعل لخدمتها على النحو الذي تراه مناسباً، وما الإمبراطور الذي اختارت توظيف هذه السلطة في شخصه، غير خادم للكنيسة. في حين رأى الأباطرة أن سلطتهم لم تؤلْ إليهم من البابوية، بل من حق كل منهم الذي لا يمارى في الخلافة.

إلا أن الأكثر أهمية بالنسبة إلينا هو الحروب الصليبية التي حفلت بنتائج ما كان للكنيسة أن تتوقعها. فقد تعددت الروابط بين العالم المسيحي والعالم الإسلامي، ومن ثم تمكن الأوروبيون من اكتشاف نفائس التراث اليوناني الذي ادّخرته الحضارة الإسلامية، من نصوص أصلية وترجمات وشروح، وذلك فضلاً عمّا عثروا عليه في بيزنطة. لقد ظهرت في كثير من المدن في هذه الحقبة طبقة جديدة من الرجال، كان التدريس والتعلم شاغلهم الوحيد.

إنهم المشتغلون بأذهانهم (المفكرون)، وذلك لإعطائهم اسماً يعبّر عن السبيل الذي ارتأوه لأنفسهم، والدور الذي قاموا به في تلك الحقبة المليئة بالتحولات، حيث أصبحوا مراكز يتحلق حولها الشباب الذين ينتمون إلى البورجوازية الناشئة التي نمت وتطورت. ولقد تكوّنت منهم ومن مريديهم طبقة اجتماعية جديدة ظهرت في مجتمع لم يكن التجار والحرفيون ورجال الدين والنبلاء يعتبرون فيه أنفسهم أفراداً متساوين أمام القانون، بل كفئات اجتماعية لكل منها حقوقها وامتيازاتها. وبالفعل فإن الصراع الكبير بين الكنيسة والإمبراطورية، إضافة إلى الصراعات الثانوية التي تورط فيها الملوك ونبلاء المدن، أتاحت

١ إنجيل متى، الإصحاح، ٢٢، الآية ٢١.

لكل فئة من المجتمع الأوروبي أن تتضامن معاً للدفاع عن مصالحها، وذلك على شكل روابط جامعة [ومنه اسم "الجامعة" بالمعنى الذي نعرفه اليوم] تسمى المتجسديات. كانت هذه المتجسديات - كما سبق بيانه - من خلق المجتمع الأوروبي، ومقطوعة الجذور عن القانون الروماني. وسرعان ما أصبحت قوة يحسب لها حسابها. إن فكرة وجود "حاكم مطلق" لا تصدق على العصور الوسطى، ذلك أن ملوك هذه العصور كانوا يستشيرون مجالس تضم ممثلين لمختلف الفئات، ومن خلال النموذج المتجسدي حيث ضافر المشتغلون بأذهانهم (المفكرون) قواهم وأصبحوا سلطة خلاقة، أنشأوا جنباً إلى جنب مع تلاميذهم تلك الجامعات التي استفادت من النزاعات بين الأطراف المختلفة، وأسسوا مناهج وبرامج مستقلة. وكان كل طرف من هذه الأطراف سخيّاً في تقديم الأموال، نظراً إلى ما تحققه هذه الجامعات من نفوذ متزايد بين الشباب. وكانت الجامعات تقبل الأموال بشروطها الخاصة، فإذا وضع المتبرع شروطاً غير مقبولة، كانوا يتحولون إلى طرف آخر من الأطراف المشتبكة في الصراعات السياسية التي لا تقف عند حد، حسبما يوافقهم. ولنضرب مثالاً واحداً لهذه الهبات والطريقة التي أدت إلى تطور الجامعة، من مثل تلك الهبة التي أغدقها فريدريك بارباروسا على جامعة بولونيا في عام ١١٥٨ لتمنح الطلاب الأجانب الحق في الإقامة فيها. وكان من نتيجتها أن الطلاب الذين وفدوا إليها مع عائلاتهم أصبح لهم تأثير كبير في شؤون إدارتها. ولقد تراجع الاهتمام بالدراسات اللاهوتية لمصلحة الدراسات الاجتماعية، وخاصة القانون الذي حظي تعليمه بأهمية كبيرة أعطى الجامعة سمعة دولية في هذا الميدان. إلا أن الأمور جرت على نحو مغاير في جامعة باريس، عندما أمر البابا هونوريوس الثالث عام ١٢١٩ بحذف دراسة القانون المدني فيها، وربما كان ذلك تحت وطأة الضغوط التي مارسها ملك فرنسا فيليب الثاني الذي خشي من تأثير هذه الدراسات على القانون الفرنسي. ولكنه قدم للجامعة عوضاً عن ذلك مزايا عظيمة جعل منها كعبة دارسي الفلسفة واللاهوت، حتى صار الطلاب الأجانب أكثر عدداً من الطلاب الفرنسيين. ومن ناحية أخرى، فإن جامعة أوكسفورد، التي لم تكن قد حظيت بعد بالشهرة ذاتها، حافظت على طابعها التقليدي في تدريس اللاهوت، وركزت دراستها على شرح الكتاب المقدس، ولذلك لم تبدِ شغفاً بدراسة المشكلات الفلسفية التي قدمها أرسطو وابن رشد وابن

سينا، وإن أولت اهتماماً بالغاً بكتبهم في علوم الطبيعة. فلا غرو أن كان روجر بيكون واحداً من المتخرّجين فيها. كانت هذه الجامعات التي لم تتوقع الكنيسة ظهورها قلاعاً لتوارث الفكر المستقل عن أي حكومة زمنية أو روحية. وبهذا المعنى يمكن القول إنها كانت مؤسسات علمانية. وعلى النحو الذي شهد فيه القرن السادس عشر ظهور الروح الإنسانية المستلهمة من المثل الأعلى الشيشروني لمن يقوم بالخطابة، شهد القرن الثالث عشر هذه الظاهرة الجديدة، حيث حل المدرس محل الأسقف والقس، كشارح للمذاهب والنصوص بتفويض من مؤسسة مستقلة، وذلك إن لم يكن من تلقاء نفسه. وحقيقة الأمر أنه سرعان ما حل هؤلاء المدرسون محل الأساقفة وغيرهم من رجال الدين، بمثابة مبدعين للمذاهب التي تأثرت بها الكنيسة ذاتها. ومن ناحية أخرى، فإن المتخرّجين في هذه الجامعات كانوا يمثلون العناصر التي لا غنى للدولة عنها، في مجالات من قبيل القانون والهندسة والطب والعمارة والفن. لم تنشئ الدولة الجامعات في أوروبا – كما كانت عليه الحال في مصر والعديد من البلدان المستعمرة الأخرى – بل على النقيض من ذلك فقد ازدهرت هذه الجامعات بمحاذاة الدول. وإذا كان من المغالاة القول إن الإنسان قد بلغ سن الرشد في عام ١٢٥٠، إلا أن هناك حقيقة، يقرّها جمهور المؤرخين، ترى أن الإنسان انتصب للوقوف على قدميه في ذلك التاريخ كي يرى العالم من حوله. وما كان للعلم أو للعصر الحديث أن يبزغ نجمهما بغير هذا التطور. وإلا كيف يمكن أن يوجد كوبرنيكوس من دون جامعة بولونيا، أو كبلر من دون جامعة توبنجن؟ وما كان لغاليليو أن يكون من دون جامعة بادوا حيث تعلم ودرّس فيها، وما كان لنيوتن أن يكون بغير جامعة كمبردج.

لقد سارت الأمور على نحو آخر في عالمنا نحن، ولا أجدني في حاجة إلى الإطالة في الحديث عنه. فالشرق الأوسط هو مهد الحضارة حيث ظهرت فيه الدول بفضل الكتابة، وأصبحت من ثم إمبراطوريات، إلا أن هذا النزوع الطبيعي لدى الدولة لاستعباد الدول الأخرى واستعباد أهلها، إذا أمكن، أدى بهذه الدول القديمة إلى إخضاع فن الكتابة لأغراضها الخاصة، حيث قصرت تعليم الكتابة على طبقة بعينها من موظفيها، وحجبتها كلياً عن الشعب. وإنه لأمر بالغ الدلالة من هذا المنظور أن الدول التي نشأت الكتابة على أرضها ما زالت شعوبها تعاني الأمية إلى حد بعيد، ما يسهل على أجهزة الدولة وضع

رعاياها تحت قبضتها. إن هذا الخوف الدفين من الشعوب، وهو خوف دولتنا المستبدة الذي يمتد لآلاف السنين، لهو "أخبث رذائل النفس" كما يقول بولجاكوف، وقد امتد خبثه عندنا حتى طاول وظيفة الكلمة. فبدلاً من أن تكون أداة التزام للإنسان [أمام ضميره أو أمام البارئ] أصبحت أداة هروب من كل التزام، حتى إن المرء قد يشك في أن يكون تعبير "إن شاء الله" الذي نستخدمه عند كل اتفاق أو وعد، لا يصدر عن إيمان حق، وإنما يستخدم تجنباً لما تفرضه المسؤولية القاطعة عمّا يتفق عليه[1].

إنني أتكلم عن الدولة لا عن الدين. صحيح أن الدين محافظ بطبيعته، إلا أن هذه الخاصية إنما تعني الحفاظ على تصميم الجماعة على البقاء، بينما تعني محافظة الدولة الاستئثار بالسلطة [بمقاليد الحكم] والحفاظ على مزايا أولئك الذين يديرون الدولة [والطبقة التي يخرجون منها]. فالقول بأن غلبة الغرب على الشرق إنما ترجع إلى الاختلافات بين المسيحية والإسلام، بما يعني أن المسيحية منفتحة على الجدل، بينما الإسلام يظل بمثابة كتلة منغلقة، هو قول هراء يمكن دحضه بمثالين مختلفين. أوّلهما أن الإسلام قد اتسع في بعض عصوره لجدل حاد جداً ومثمر بين "أصحاب الرأي"، أي أولئك الذين يؤمنون بالجديد، و"أصحاب الحديث" من التقليديين. وثانيهما أن أباطرة المسيحية ذاتهم حين استقروا في الشرق، في بيزنطة، وحذوا حذو ملوك الفرس (الذين كان يسمي الواحد منهم نفسه "ملك الملوك")، ونقلوا عن بلاطاتهم الترف والبهاء (مثلما صنع الأمويون والعباسيون بعد ذلك)، آلت المسيحية ذاتها إلى زوال من دون أن تترك أثراً يمكن أن يقارن بما خلفه الإسلام أو المسيحية الغربية - باستثناء بعض الأيقونات.

أحسب أن من الأصوب القول إن الإسلام كان ضحية الأمم التي غزاها، هذه الأمم التي كانت بدورها ضحية النظم السياسية وأجهزتها الإدارية التي كان هدفها الوحيد ضمان هيمنة الدولة وسيطرتها على جميع مناحي الحياة. ونتيجة لذلك، صرنا أمة مستعدة لأن تهلل لأي ممن عصف به جنون العظمة (الميجالومينيا)، مدّعياً بأنه الأوحد الذي "سيقوّم المعوج من جديد". إنها أمة تنتظر مجيء المنقذ، إلا أنها لن تجني شيئاً غير خيبة أمل متكررة.

---

١ من الكلمات الأكثر شيوعاً في العامية المصرية اليوم، كلمة "تقريباً"، التي تعني "غالباً". ويمكنك أن تسأل أحدهم - على سبيل المثال - إن كان السيد فلان أو غيره في مكتبه فيأتيك الرد للتو "تقريباً"!

فماذا عن الثقافة؟ إذا كنا نقصد بهذا المصطلح امتداداً لما سبق أن عرّفناها به، من كونها منهجاً للتوارث الخلاق، من ثم فإن كل ما يمكننا قوله إن مصر – ودعونا نقصر حديثنا عليها – لا تخلو من أناس مثقفين لكنها تخلو من الثقافة. إنه الأمر الذي ترى معه أن مهمة كُتّابنا [مثقفينا] ليست الدفاع عن ثقافتنا أو التنبّؤ بمستقبلها[١]، بل في خلق هذا المستقبل. وهي مهمة مستحيلة إلا إذا اتخذوا من الخالق قدوة، فيبدأون من حيث بدأ، حيث قال لرسوله: إقرأ. حين يبدأ مثقفونا بصنع الحروف من أي مادة كانت، من الخشب أو الحديد أو البلاستيك، وعندما تنتشر الحروف على أرض مصر انتشار الرمال، وعندما يصبح أبناؤها قادرين على أن يؤلفوا من هذه الحروف آيات من الكتب والأشعار والأغاني أو الزجل أو أي شيء مما يجود به إلهامهم... وعندما يبدأ مثقفونا بإنشاء مدارس لتعليم الفنون، من قبيل الرسم والنحت، والشعر والرواية والصحافة والمسرح، وما إليها، فضلاً عن المبادئ في مختلف العلوم... وعندما يجدون الشجاعة لكسر حاجز الفصحى – رغم محبتنا لها – التي تربطنا، سواء أردنا أو لم نرد، بالنظام الحاكم، وتجعل منا جماعة من "الصفوة" الذين يقرأ الواحد منهم للآخر من دون أي تواصل مع العامة... وعندما ينجحون في إقناع الرأسماليين المصريين الأثرياء الطامحين بتمويل مشاريعهم[٢].

وعندما يكونون على استعداد لمقاومة القمع الذي لن تتوانى الدولة بالتأكيد عن ممارسته عليهم...

عندها يمكننا القول إن شعاعاً من الثقافة قد بزغ فجره في مصر، ما يعني أننا بدأنا نقف على أقدامنا. لا علاقة لذلك كله بالشعار القائل "قل الحقيقة في مواجهة السلطة". تكمن مشكلة هذا الشعار في أنه يتجاهل حقيقة أن السلطة لن تعير أبداً التفاتاً إلى الحقيقة، وأن الشعب يعرف بالفعل تلك الحقيقة التي يصوغها بوضوح في نكاته، ورواياته الهزلية. يجب أن يتمثل الهدف من الكتابة في تقديم المادة التي يمكن الشعب بواسطتها أن يصوغ فهماً

١ أشير هنا إلى أدب سَبّاق خير مثال له ما قدمه طه حسين في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** (مطبعة المعارف، القاهرة، ١٩٣٨، وطبعاته العديدة)، وفيه يناقش كيف أن الثقافة في مصر إنما هي جزء لا يتجزأ من ثقافة البحر الأبيض المتوسط، ما يعني أنها لصيقة بالتراث اليوناني – الروماني، ما يمثل أمنية قابلة للجدل.

٢ أشير إلى الدور الذي قام به العمل الخيري في الثقافة الأميركية: المتاحف، ومعاهد الدراسات العليا، والفرق الموسيقية وسواها.

أكثر فاعلية لواقعه ووضعيته، بينما تقتصر غالبية المثقفين راهناً على تهكم راضٍ عن ذاته مصوغ بلغة فصحى تجعلهم متواطئين مع المستبد. فلو أن أحداً مثل شاعرنا أدونيس – على سبيل المثال – استخدم اللغة الفصحى للتعبير عن غرض واقعي، لظل ما يكتبه، والحال هذه، نصاً ميتاً بسبب ذلك الحاجز ما بين الفصحى والعامية (أي لغة الشعب).

الفصل الرابع

الشعوب والكُتّاب[1]

"لا داعي لأن نتحذلق في الأمور الإلهية، لأن التقاليد التي ورثناها عن آبائنا، وهي قديمة قدم الزمن، ليس هناك ما يمكن أن يحطّ من قدرها مهما تغنت العقول الأكثر ذكاء".

أوريبيد

Les Bacchantes[2]

"راهبات تمجيد باخوس في اليونانية القديمة"

ليست بجديدة تلك الأطروحة التي تذهب إلى أن اللغات العربية شائعة الاستخدام في مختلف الدول العربية، تمثل لغات يختلف في الآن عينه بعضها عن البعض الآخر، وعن عربية قريش، قبيلة النبي، التي نزل بها الوحي. ولقد دافع عن هذه الأطروحة في القرن الرابع عشر، ليس أقل من ابن خلدون، أكبر مفكر عربي، في مقدمته[2]. لم يتفوّق أحد غيره عليه في حسن شرح الفارق ما بين معرفة لغة بالولادة والنقل الشفهي، وبين معرفتها من خلال الدراسة والتعلم. تتيح الدراسة لأحدهم معرفة بنية لغة ما، إلا أن البنية ليست هي

١ نشرت صيغة أولى من هذا الفصل بمثابة مقدمة لطبعة ترجمتي لعطيل شكسبير بالعربية الدارجة (طبعة أنجلو، مصر 1998).

٢ ابن خلدون، خطاب حول التاريخ الكوني. المقدمة. ترجمة من مونتاي. سندباد، 1997.

اللغة. يمكن مقارنة من يتعلم لغة معينة بذاك الذي يمكن أن يقول شيئاً بصدد فن الخياطة، من دون أن يمتلك كفاءة الخياطة هو ذاته. يذهب ابن خلدون إلى القول إن هذا المتعلم لديه معرفة بملكة الكلام، ولكنه يفتقد هذه الملكة ذاتها. ولا يسعني إلا تبنّي أطروحة ابن خلدون، مؤكداً أن الفارق ما بين العربية المحكية - ويذهب تفكيري خصوصاً إلى اللهجة المصرية - وعربية قريش أو القرآن هي بقدر الفارق نفسه ما بين الإيطالية واللاتينية. ومهما كانت الروابط الدلالية والتعبيرية العميقة ما بين الإيطالية واللاتينية، فإنه يتعين على متكلم الإيطالية تعلم اللاتينية كي يفهمها.

إذا قارنا المصرية المحكية بالعربية الفصحى، فسنلاحظ أن المسند إليه يسبق الفاعل عموماً في الفصحى، بينما هو يعقبه في العامية المصرية، كما أن أدوات النفي والاستفهام ليست هي ذاتها، وهي تخضع لقواعد مختلفة على صعيد ترتيب الكلمات. كذلك هي الحال بالنسبة إلى أدوات الإشارة، تُصرَّف الأسماء في الفصحى، ولكنها لا تصرف في العامية المصرية، كما أن الفروق الصوتية ليست أقل أهمية. وعلى سبيل المثال، لا توجد الأحرف الاحتكاكية في العربية المحكية - سواء أكانت جهرية من مثل ذي The (بالإنكليزية) أم صامتة من مثل Th في كلمة Thing - ويسري الأمر ذاته على الحروف الصامتة الأخرى، كما يسري على المفردات. صحيح أن هناك عدداً كبيراً من الكلمات المشتركة ما بين العامية والفصحى، إلا أن معظمها قد تغير على مرّ القرون، سواء من خلال تغيير ترتيب الأحرف في الكلمة أو من خلال إسقاط بعضها أو إضافة بعضها الآخر، فضلاً عن تغيرات الدلالات والكلمات المؤكّدة. ويضاف إلى ذلك عدد لا بأس به من الكلمات المأخوذة من المصرية القديمة. وعلى سبيل المثال، يستعمل الفلاحون المصريون إلى الآن الأسماء القبطية للدلالة على أشهر السنة.

كان هناك قبل الفتح العربي ثلاث لغات شائعة الاستخدام في مصر: اليونانية التي استمرت بمثابة لغة الإدارة بعد الغزو الروماني، وكل من اللاتينية والقبطية - وهي اللغة الأصلية. وأما في ما يخص الفاتحين العرب، فلم يكونوا كلهم من قريش، إذ إن العديد منهم، إن لم تكن غالبيتهم، كانوا ينتمون إلى قبائل أخرى تتكلم لهجات مختلفة. وهكذا يمكننا القول إنه تعيّن على المصريين أن يصيغوا مزيجهم الخاص من العربية التي لم تكن هي ذاتها بالضرورة لغة قريش. وانتهى الأمر بمعظمهم إلى التحدث بعربيتهم الخاصة، واعتنق معظمهم الإسلام لأسباب شتى، من ضمنها الإعفاء من الجزية التي كان يجب على كل

مسيحي راشد دفعها. وعندما أصدر عبد الملك بن مروان في عام ٧٠٥ م قراراً يفرض العربية لغة رسمية للإدارة، تعيّن على كثير من الأقباط تعلمها للحفاظ على وظائفهم. وهكذا جرى إعادة تفعيل التمييز بين اللغة المكتوبة واللغة المحكية، الذي كان موجوداً في مصر منذ بداية تاريخها، لكن بصيغة جديدة.

لقد بدأت باستيعاب الدلالة السياسية لهذا الطلاق ما بين العربية الفصحى والعربية العامية، وكذلك الدور الحاسم الذي تؤديه الكتابة في تأزيل الاستبداد عندما قرأت رائعة أدونيس بعنوان **الكتاب**. إنه أحد الأعمال الأكثر ثورية ممّا تسنّى لي قراءته في الأدب العربي. ففي معزل عن عنوانه الاستفزازي، فهو يعرّي حقيقة تاريخنا السياسي باعتباره يتمثل في سلسلة من الاغتيالات في المعركة على السلطة. إلا أنه مكتوب بأسلوب فائق الرقي، بحيث يمثّل نصاً تعسر قراءته حتى بالنسبة إلى الأشخاص المثقفين، فضلاً عن الكلام على الغالبية العظمى من الشعب الأمي. ولهذا فليس من المستغرب أن يبقى **الكتاب** نصاً منسياً. والواقع أنني سمعت مرة أدونيس يقول إنه لن يكتب أبداً إلا بالعربية الفصحى، لأنه يحب الكتابة "بلغة ميتة". يمكن التساؤل عمّا إذا كان هذا الخيار يمثل كذلك طريقة للتعامل مع ما يعلمنا إياه ليو ستراوس في عمله بعنوان **الاضطهاد وفن الكتابة**[١]. أما السلطات فهي تسعد لجهلها بمثل هذه الكتب، لأنه في حالة تمكنها هي ذاتها من فهمها، مما هو بعيد الاحتمال، فإنها تعلم أن رسالة هذه الكتب لن تبلغ سوى عدد محدود من الأشخاص. تمت ترجمة **الكتاب** إلى كل من الإسبانية والسويدية. وظهرت ترجمة فرنسية له من قبل حورية عبد الأحد في أكتوبر ٢٠٠٧ في منشورات دار ساي.

هذا المثال من الكتابة بالعربية الفصحى هو ما دفعني منذ ذلك الحين إلى ترك الكتابة بالفصحى، والتحول إلى الكتابة بالعامية المصرية. وهكذا يتضح سبب اختياري ترجمة عطيل بالعامية المصرية: أي إتاحة الفرصة أمام الشعب لقراءة الكتّاب الكبار باللغة التي يتعلمها في المهد، والتي يقضي حياته، منذ الميلاد حتى الممات، يتحدث بها.

الشعوب الحية مدينة بحياتها لكتّابها، ليس فقط لأن الكُتّاب يوفرون لهم "الوعي بذواتهم". يعرف الناس – ويكفي أن تستمع إلى نكاتهم – كل ما يتعين معرفته بصدد شهوة السلطة، وطغيان الملوك، والتوزيع المتفاوت للثروة والسلطة بين الطبقات، والزيف

١ Leo Strauss, *La persecution et l'art d'écrire*, Trad. O. Sedeyn, L'Eclat, 2003.

الملازم لكل تمجيد[١]. إلا أنه إذا كانت الحقيقة تتعدى مسألة النكتة، فإن كبار الكتّاب سوف يشكلون عندها ملاذها القوي، وكل من يضطلع بالحقيقة سوف يتحرر من الخوف من السلطة.

نحن حضارة اخترعت الكتابة منذ ما يزيد على خمسة آلاف عام[٢]، قامت الدولة باحتكارها جاعلة منها فناً باطنياً مقتصراً على الكتبة. وهو ما نتج منه أميّة واسعة الانتشار، إذ إن نسبة فلاحينا الذين يستطيعون القراءة والكتابة لا تتجاوز عدد المواطنين الأثينيين في القرن الخامس قبل الميلاد.

ومن خلال كتابة الأفكار بلغة "عالية" إن لم تكن مقدسة، فلقد انتظمت هذه الأفكار بدورها بمثابة ميدان منفصل ليس للشعب من سبيل للوصول إليه. كان بإمكان الدولة أن تستبعد أي كاتب يتجرأ على معارضة النظام السائد، وكما كانت الحال بالنسبة إلى الكتبة القدماء (من الفراعنة)، فإن هؤلاء الكتاب لا يستطيعون العيش والبقاء إلا ضمن النظام القائم. وبالإمكان التساؤل عمّا إذا كانت الكتابة باللغة المخصصة للنخبة لا تمثّل الفخ الأكبر الذي وقع فيه كتّابنا – وهو فوق ذلك فخ نرجسي – إذ إنهم أصبحوا طبقة البراهما (قساوسة هنود) من دون لغة مشتركة مع الجمهرة "السوقية"[٣].

من يمكنه أن يتصور مصير أوروبا لو بقيت اللاتينية لغة الأدب، العلم، الفلسفة، واللاهوت؟ تستحق نهاية هيمنة اللغة اللاتينية أن تدرس في هذا السياق. كان "المجانين"[٤]،

---

١ ويمكنني أن أضيف أنهم واعون تماماً للطابع التحريضي التخريبي للكتابة. خلال محادثة مع سائق تاكسي في القاهرة حكيت له نكتة شائعة أيام ناصر – أي قبل أن يولد هذا السائق. إنها تحكي قصة شاب قبض عليه متلبساً بوضع ملصقات على الحائط. اقتيد إلى مخفر الشرطة، وبعد الاستجواب ووجه بالملصقات. ولكن الشرطة فوجئت بأن الملصقات ليست سوى أوراق بيضاء. عند هذا الحد من النكتة، انفجر سائق التاكسي ضاحكاً "لقد سألوه أين أخفى الكتابة!" تعليق السائق هو نكتة أكثر دلالة من القصة الحقيقية: "سأل البوليس الشاب المقبوض عليه ماذا كان يريد أن يقول، فأجاب الشاب بشكوى مبهمة تعني أنه لا يريد أن يقول شيئاً ويريد قول الكثير في آن معاً".

٢ المقصود هنا الكتابة المقطعية والأبجدية. في الواقع ليس هناك من مجتمع إنساني إلا يملك شكلاً ما من الكتابة. لم تنتظر الكتابة التحليل اللغوي كي تظهر، بل هي مهدت السبيل لهذا التحليل. انظر مصطفى صفوان *L'inconscient et son seribe*, Paris, Le Seuil, 1982, cha.1.

٣ ليس هناك من كاتب عربي يمكن أن يكسب عيشه من مجرد بيع كتبه، إلا إذا تمت ترجمتها إلى لغات أجنبية. غالبية الكتّاب يعملون في الصحف، دور النشر، ومؤسسات أخرى تابعة للدولة.

٤ أُلمِحْ هنا إلى مجنون ليلى، الشاعر الكبير قبل الإسلام، الذي أهدى عبقريته الشعرية إلى المرأة التي أحبها تبعاً لتقليد الحب العذري، الذي يعتبره بعض الكتّاب بمثابة أحد مصادر الحب الغزلي. ولقد ألهم قصيدة "مجنون إلسا" لآراغون (١٩٦٤).

وتحديداً شعراء الغزل، هم أول من كتب في أوروبا بلغة لا تحتاج قواعدها النحوية إلى الذهاب إلى المدرسة لفهمها. لقد ظهروا في جنوب فرنسا حيث كانت هناك لغتان للكلام، وفي إيطاليا حيث كانت هناك العشرات من اللهجات المختلفة. ولقد حذا دانتي حذوهم. كان فرجيل هو معلمه المكرس الذي كان يعتبره بمثابة "أمير الشعراء". فلقد تحقق من أن أعظم الشعر، وهو بالنسبة إليه الشعر اليوناني واللاتيني، هو ذاك الذي كان يخضع لقواعد الفن الشعري، كما يقول بيرم[١]

آه أيها الفن، لو كنت تملك قواعد ونصوصاً

لأصبحت كالنجوم اللامعة في السماء.

قرر أن يكتب باللغة العامية كتاباً حول الشعر، على غرار كتاب **الفن الشعري** لهوراس. كان عنوان الكتاب[٢] *De Vulgari eloquentia* **الفصاحة السوقية**. يبدأ بالتمييز بين لغة أولى عامة نتعلمها من دون أن نتعلم (بنحو نظامي)، من خلال محاكاة أمهاتنا، ولغة ثانية كان الرومان يدعونها "نحوية" (فصحى). ويضيف إلى هذا التمييز: "هاتان اللغتان، السوقية، والأكثر نبلاً"[٣]. تحتوي هذه الجملة، كما يعلمنا بوتاريل، "إعلان استقلال"[٤] اللغات الأوروبية.

يعرض دانتي مبرراته: "لأنها (اللغة العامية) كانت الأولى التي استخدمها الجنس البشري، وأن العالم بأجمعه يتمتع بذلك، مع أن هذه اللغات تتوزع بين ما لا يحصى من أساليب اختيار الكلمات ونطقها، وكذلك لأنها طبيعية بالنسبة إلينا، بينما الثانية (الفصحى) هي بالأحرى نتائج الصنعة"[٥]. قدم هذه الملاحظات بصدد الإيطالية واللاتينية على وجه التحديد، إلا أن أفكار دانتي حول سياسة الكتابة لها صفة عالمية. ووصل به الأمر، بعد إعلانه البدئي لصالح اللغة العامية، إلى تحديد وظيفة اللغة الأولى:

وبالتالي، وحيث إن الإنسان ليس مدفوعاً بغريزة طبيعية بل بالعقل، وحيث إن العقل يتخذ العديد من الأشكال لدى كل فرد فيما يخص المعرفة والحكم والاختيار – بحيث

---

١ كان بيرم التونسي (١٨٦٣-١٩٤١) أول شاعر مصري حديث يكتب بالعامية. ولقد أطلق بذلك حركة مهمة ما زالت حية، بالرغم من تجاهلها من قبل النظام التربوي.

٢ Dante Alighieri, *De L'eloquence en langue vulgaire*, Trad A. Dézard, in Oeuvres Complète, Paris Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, 1965.

٣ Ibid,1,4..

٤ انظر: Dante Alighieri, *Vulagari Eloquentia*, ed. Et trad steven Botterill, Cambridge university press.

٥ Op. cit. 1.4.

إن كل فرد يبدو على الإجمال أنه يتمتع بخصائص جنسه – أنا أتنبه إلى أن لا أحد يكتفي بفهم جاره من خلال أفعاله وأهوائه، كما يفعل الحيوان البري. وليس بوسعه كذلك أن ينفذ إلى الآخر من خلال التجلي فيه، كما بوسع الملاك، إذ إن الذهن الإنساني يصطدم خلال معرفته بكثافة ظل الجسد الفاني وفظاظته.

"وبالتالي أصبح من الواجب أن يمتلك الجنس البشري بعض الإشارات العقلانية والمحسوسة[١]، كي يوصل الأشياء المدركة من كائن إلى كائن آخر"[٢].

من الواضح في هذا المقام أن ما يعبّر عنه بكلمة "عقلاني" هو المعنى القابل للفهم (المدلول)، وبكلمة "محسوس" المعنى المدرك الذي يصوغه (الدال). وأما بصدد تاريخ اللغة، فيكتفي دانتي باستعادة تاريخ نمرود، الذي دفع البشر إلى تشييد برج يجب أن يطول السماء. وتمثل عقابهم في تدمير الإله للغتهم المشتركة وخلق بديلاً منها برج بابل مختلف اللغات.

بعد هذه المقدمات التمهيدية النظرية، يسأل دانتي أي لغة من بين الأربع عشرة لغة على الأقل، المستخدمة في إيطاليا، جديرة بأن تكون لغة الحكومة، أو بدقة أكثر تحديداً تكون اللغة التي بإمكانها أن توحّد إيطاليا في غياب سلطة سياسية وحيدة – وهنا يصبح الهدف السياسي للكتابة أكثر وضوحاً، وليس مجرد الهدف الأدبي –؟ ومن الجدير ذكره أن المحك الذي يتخذه لا يتمثل في جمال اللغة ولا في فائدتها، بل في قدرتها الشعرية. وتبعاً له، تتجاوز أصداء اللغة الشعرية وقوتها إلى حد بعيد مجال الشعر، وحتى كل مفهوم جمالي للغة، كي تتغلغل في توترات الحياة اليومية، بنزاعاتها والتباساتها. وانطلاقاً من ذلك، يقدم دانتي في القسم الثاني من الكتاب، وعلى مدى عدة صفحات، تحليلاً ألسنياً ونقدياً أدبياً يشكل المثال الأول لدراسات كهذه للعصور الوسطى الأوروبية. إلا أن الكتاب يظل غير ناجز، حيث يتوقف في منتصف إحدى الجمل، مما يحتمل أن يرجع إلى إدراك دانتي أن المشكلة لا تقبل الحل من خلال المقارنات النظرية، وأن الأمر يستلزم مثالاً محسوساً. وهكذا حوّل جهوده نحو "الكوميديا الإلهية" التي ما زالت تعتبر بمثابة أعظم أثر شعري في تاريخ الأدب الأوروبي، وهو عمل كان له آثار حاسمة على اللغة الإيطالية كما نعرفها في أيامنا.

أما إذا نظرنا إلى شرق أوروبا، وخصوصاً روسيا، فنرى أن الروس مدينون بهويتهم ليس

---

١ Op. cit. III. 1.2.

٢ Op. cit. III. 1.2.

للدولة، ولا للأرض، ولا حتى للدين، بل أساساً لحلم بروسيا الذي صاغه كتّابها الكبار وهم بوشكين، غوغول، دوستويفسكي وآخرون غيرهم كثر.

أفترض أن القارئ سوف يقول: إن المقارنة بيننا نحن العرب وبين الأوروبيين، تقلل من شأن كون العربية ليست لغة الأدب فقط، بل هي أيضاً لغة القرآن.

يتمثل الجواب على ذلك في القول بأنه إذا اكتسب القرآن شرف المكانة من كونه أساس الإسلام، فمن الصواب القول كذلك إن الإسلام اعتنقته أوطان كثيرة تتكلم لغات غير العربية، بينما العديد من الناطقين بالعربية هم من النصارى واليهود. في هذه الشروط لماذا يتعيّن أن يكون الإسلام مسؤولاً عن أنظمة سياسية موجودة منذ آلاف السنين قبل نزول الوحي على النبي محمد، وهي أنظمة لم تنتقل السلطة فيها أبداً بنحو سلمي، إذ في كل مرة يأتي حاكم إلى السلطة فإنه لا يغادرها أبداً قبل أن يموت أو يقتل؟ وفوق ذلك، وكما يوحي به المقتطف من أوريبيد (في تصدير الفصل) فإن الدين مغروس عميقاً في ضرورات الحياة الاجتماعية، بحيث يكون من غير اللائق أن يرتهن إلى نظام سياسي. بل على العكس، إن هذه الأنظمة السياسية هي التي تستغل الدين بمثابة مصدر لشرعيتها.

كان لترجمتي عطيل إلى المصرية المحكية هدف يتمثل في تبيان امتلاك العربية المحكية، مثلها في ذلك مثل أي لغة حية، كل المقومات الضرورية التي تتيح أدباً رائعاً[1]. اخترت شكسبير لأن عظمته لا تقبل النقاش. فإذا أمكنت ترجمته في لغتنا الأم التي توصف بازدراء بأنها "سوقية"، فسيقوم البرهان عندها على أن لغتنا الأم يمكنها أيضاً الوصول إلى "الرفعة". ولماذا عطيل تحديداً؟ لأن عطيل يتكلم وكأنه ينظر على الدوام في مرآة كي يتأكد من أن صورته تتمتع بكل ملامح الكمال التي تبهر النظر وتسرّ الآخرين. يذكر عطيل سبب هذا الوجود المأخوذ بصورة مثالية كهذه حين يقول:

آه، يا للعنة الزواج!

أن نتمكن من القول بأن هذه المخلوقات الرقيقة تعود إلينا، بينما أنواع شهيتها ليست كذلك[2].

---

١ أفكر في استخدامي كلمة مقومات بمحوري اللغة اللذين ميز سوسير بينهما: المحور الأفقي والمحور العمودي. ولقد أطلق جاكوبسون عليهما محور الاستدلال ومحور المزج، وبيّن كيف أن المجاز يمتّ إلى الأول والكناية تمتّ إلى الثاني.

٢ وليم شكسبير، عطيل، الفصل الثالث، المشهد الثالث ترجمة: *J.N. Deprats*, Paris, Gallimard, Bibliothèque

يفشي عطيل بذلك عجزه عن تفهم، أو قصوره عن تقبل، كون الرغبة هي مسألة عطاء: إنه لا يكتفي بالحصول على رغبة ديدمونة. ما يريده هو امتلاك هذه الرغبة بحيث لن تتمكن من استعادتها وتقديمها إلى شخص آخر، وكأن الأمر مسألة متاع من قبيل البيت، أو الحقل، أو البقرة، مما هو مستحيل بالتأكيد، إلا إذا تحولت ديدمونة إلى أيقونة، أو تمثال، أو جثة هامدة؛ وفي الواقع، فإنه قتلها. الفارق بينه وبين إيياغو[١] هو أن هذا الأخير لا يخفي نزواته التدميرية، بينما تعلق عطيل بهوام كماله الذاتي، الذي كان يمكن أن يجعل منه شخصية مضحكة لولا ذلك، هو من القوة بحيث يوصله إلى القتل.

في الواقع، هذا الافتتان بالمثل الأعلى، الذي يتجاوز ما يمكن تسميته بالرغبة المشروعة لغواية الآخر، وبحيث تتحول إلى الرغبة في امتلاك رغبة الآخر بحد ذاتها، هي أبعد ما تكون عن كونها ظاهرة ضد الطبيعة. إنها تجد جذورها في الافتتان الذي يمارسه المجاز المسمى الأب الخيالي أو المثالي، عند فجر حياة الطفل، والتي تحدث في لحظة يظهر فيها الأب، ولو للحظة، بمثابة مساوٍ لاسمه، مما يتطلب حياة بأكملها كي تتلاشى في آثارها الواعية واللاواعية. ومن دون التوقف عند دقائق التمييز ما بين الأب المثالي ومثال الأب، أودّ ببساطة إحالة القارئ، على الوصف الذي يقدمه فرويد لما يسميه "التماهي الأولي"، أي تماهي الطفل بأبيه، والوارد في كتابه بعنوان **سيكولوجية الجمهرة وتحليل الأنا**، وكذلك إلى الفصل عن الأب المثالي في كتابي بعنوان **دراسات في الأوديب**[٢]. وليس هناك من شك في أن اختيار عطيل كنص لترجمته إلى لغتي الأم، كان في الآن عينه نتيجة لتجربتي في التحليل النفسي، ولاكتشافي المتأخر لمصر.

إننا نعيش نحن العرب، هذه الأيام، في مجتمعات حيث لا تتبع السلطة السياسية فيها، بالرغم من طابعها البشع، إرادة الغالبية، بل تتبع إرادة السلطان، ونفترض بالسلطان أن يجسد المثل الأعلى الأبوي. في الحقيقة ليس هناك ما يدعو إلى انتقاد المُثُل العليا، ما دام

de la pléiade 2002.

قامت مناظرة حول ترجمتي هذه في القاهرة. عبّر بعض المتدخلين عن دهشتهم من أن شاعراً كبيراً كشكسبير يتحدث عن قضايا ماجنة بهذا القدر. ولقد رجع واحد منهم، ممن لا يوجد في نسخته المترجمة بالعربية الفصحى هذان البيتان، إلى النص الإنكليزي فدهش لورودهما.

١ إيياغو Iago هو جندي حامل علم عطيل ومتزوج من إيميليا، مدبرة ديدمونة (زوجة عطيل) وهو يحمل حقداً ضده ولذلك أوقع بينه وبينها من خلال إيهامه بأنها تخونه. (المترجم)

٢ Paris, Le Seuil, 1974.

الذين يشترون بها يبذلون الجهد اللازم للارتقاء إلى مستواها. وهناك كذلك مثل عليا تستحق الثناء من مثل إتقان العمل، الاتزان في الكلام، الأحكام المنصفة حتى ولو كانت ضدنا ذاتنا إلخ... إلا أن كل هذه المتطلبات سرعان ما تنسى عندما تخضع السلطة السياسية لسلطان لا يمتثل لأي قانون أو معاهدة، من مثل المعاهدة التي وقّعها الملك إدوارد في عام ١٢٩٧ والتي كوّنت أساس البرلمان البريطاني[1]. يعلمنا عطيل، في هذه المسرحية أكثر من أي مسرحية سواها، التخفيف من غلواء هذا الافتتان الطبيعي بالمثل العليا التي تلغي الفكر.

وليس من النافلة ملاحظة أن ترجمة عطيل إلى العربية المحكية لم تطرح صعوبات تتجاوز تلك التي تصادف في ترجمة نص كهذا إلى أي لغة أخرى: من قبيل المجازات التي تفقد جمالها وتأثيرها لأن الكلمات المجازية لا تثير التداعيات ذاتها في ذهن قارئ النص المترجم، والالتفافات الذهنية القائمة على ازدواجية المعنى، والكنايات التي تفقد دلالتها في سياق ثقافي مختلف، والفارق ما بين مبنى الجمل مما يتطلب صياغات مختلفة، والمضمرات التي يتعين الإفصاح عنها، والتعابير الاصطلاحية التي يتعين إعادة الشغل عليها بحيث تندرج ضمن الحساسية اللغوية للقارئ، إلخ. هناك بالتأكيد شيء ما لا يمكن أي ترجمة أن تعيد إنتاجه، وهو موسيقى عطيل، كما سمّاها أحد النقاد، لأن هذه الموسيقى تنبع من جرسية اللغة الإنكليزية ذاتها. لقد بذلت جهدي في أن أخرج بترجمة يمكن سماعها كما يمكن قراءتها[2]، وآمل في السعي إلى بلوغ الإتقان أن أرى آخرين يقدمون ترجمات أفضل من ترجمتي هذه. تكمن الصعوبة الرئيسة بالنسبة إلى المترجم في أنه لا توجد كلمتان في لغتين مختلفتين تحملان الدلالة ذاتها بالضبط. وكما يلاحظه ريتشارد، فإن استخدام أي

١ إنها أول تأكيد للماغناكارتا (ميثاق الحريات الذي فرضه البارونات على ملك بريطانيا للحد من هيمنة سلطاته وتنظيمها) من قبل الملك إدوارد. في الواقع يتلخص تاريخ أوروبا في سلسلة من المواثيق والمعاهدات التي أدت إلى توزيع السلطة ما بين الدولة والكنيسة، وبين البابوات والملوك والأباطرة، وبين الملوك والبرلمانات، أو بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. يكمن سر قوة أوروبا في تقسيم السلطات بين مختلف تيارات المجتمع السياسي، بدلاً من احتكار السلطة القائم على خلط رهيب ومنافق ما بين المجتمع السياسي بما هو كذلك، وبين الجماعة، والتي تدل في المقام الأول على جماعة المؤمنين التي توجد في الجامع. ينتج من هذا الخلط أن تعامل الاختلافات في الرأي بمثابة اختلافات في الإيمان، بحيث يعتبر من ينادون بالاختلاف في الرأي بمثابة خوارج يتعين القضاء عليهم.

٢ عرضت المسرحية في مدينة مصرية، المنصورة. كان الممثلون، كما الممثلات، مدربين بعمق على التمثيل بالعربية الفصحى، بحيث لم يشعروا بالارتياح في التمثيل بلغتهم الأم، وكان يمكن أن يكون التأثير مختلفاً على الأغلب لو أنهم مثلوا مسرحية كوميدية: حيث تقدم المسرحيات الكوميدية باللغة الشعبية عادة.

لفظة، بدءاً من أل التعريف وصولاً إلى اسم العلم، يعبىء النظام اللغوي بكامله مع مترتباته الدلالية التي تعطي للكلمة صداها الفريد، ووزنها النوعي[١]، وخصوصاً في مجال الشعر.

وقد يكون من الأكثر أهمية أيضاً الإشارة، كما يؤكد عليه إيف بونغوا في كتابه الأخير عن شكسبير وييتس، إلى أن كل لغة تحمل في طياتها فلسفة معينة، يفترضها الكلام مسبقاً من دون التصريح عنها. وعلى سبيل المثال، تتوجه اللغة الفرنسية نحو العالمي أولاً، ومن ثم نحو الخاص الذي يعتبر بمثابة مثال على العالمي وبرهان عليه.

ولهذا فإن الصراعات الدرامية، من مثل مسرحيات راسين، يتعين أن تكون صراعات عقلانية، ما بين الحب والواجب، وبين خيانة طاغية وخيانة صديق، بينما في الإنجليزية يأتي الفرد، على العكس، في المقام الأول: فمن خلال الصراع غير المفهوم الذي قد يقع فرد ما ضحية له، من مثل حيرة هاملت وتردده، يمكننا تلمس بعض ملامح القوانين الكونية. وهكذا، فترجمة شكسبير إلى الفرنسية يجب ألا تفرنسه. نحن هنا على العكس، بصدد معركة نخوضها بحيث نجعل الفرنسية تتمكن من التعبير عن فلسفة مختلفة. الملاحظة ذاتها تنطبق على الترجمة إلى العربية. لم أسمع أبداً أحداً يتكلم عن الفلسفة الضمنية للغة العربية، لكن يمكنني القول إن الكلام بالعربية يدخل المتكلم في عالم منتظم بنحو جيد حيث كل شيء في مكانه، وحيث كل من الكائن الفردي والكون عموماً محميّ من التغيير[٢]. تلك فلسفة يمكن الواقع أن يفندها آلاف المرات من دون التمكن من الإجهاز عليها، لأنها تكون المقدمات الضمنية للاتصال. يجب ألا تنقاد الترجمة إلى العربية إلى مثل أعلى تعريبي مزعوم، بل على العكس، يتمثل فعل الترجمة في استعمال اللغة كي نتحرر من الحدود التي تفرضها علينا.

---

١ Ivor A. Richards, *The philosophy of Rhetoric,* New York, Oxford University press, 1936.

٢ يبين سلام الكندي في كتابه عن الشعر قبل الإسلام بعنوان **المسافر بدون مشرق: شعر وفلسفة العرب في عصر ما قبل الإسلام**، باريس، سندباد، 1998، يبين أن الشعور الوجودي الذي يلهم هذا الشعر يتمثل بالأحرى في ما هو زائل وغابر. وإذا كان ما أقوله حقيقياً، فإن ذلك يعني أن الفلسفة الجوانية للغة العربية تغيرت كلياً منذ أن أصبحت لغة الدولة والإدارة.

الفصل الخامس

دور اللغة في تكوين الثقافة[1]

ورد في أحد الأقوال المأثورة الذي طالما اقتبسه هيدغر: "اللغة هي بيت الكائن. في هذا البيت يسكن الإنسان (يقيم)". ولقد عقّب أحد الظرفاء على ذلك قائلاً إنه لو كان الأمر كذلك، لكانت أزمة المساكن قد حلت. ولكن إذا تركنا الدعابة جانباً، فليس من الصحيح فقط أن الإنسان يسكن اللغة، بل هو معجون فيها.

تحمل كلمة "تكوين" الواردة في العنوان معنيين، أي كلاً من: الشيء الذي يُخْلق وفعل الخلق ذاته. لا يوجد شيء في أي ثقافة كانت إلا يعود الفضل في وجوده إلى اللغة أو لا يدرك إلا بتوسط اللغة. تدين كل من المعتقدات والعادات، والأساطير، والأشعار، والشتائم، والعهود والمواثيق والدساتير، والنواهي والقوانين إلخ، بوجودها إلى اللغة. وأما بصدد الأشياء التي تدرك بفضل توسط اللغة، فيمكنني القول بأن النظرية التي تذهب إلى أن هذه الأشياء وجدت قبلاً بذاتها، بانتظار أن يقوم إنسان أول بتسميتها، لا تتحقق إلا في الملاحم الكونية أو في الأساطير الدينية، أي من جديد في اللغة. والواقع أنه لم يوجد أي إنسان خارج عالم تكون الأشياء فيه مسماة ومصنفة إلى أنواع وأجناس بنحو مسبق، سواء كانت ملموسة – من مثل المعادن والنباتات أو الحيوانات – أم غير ملموسة – من مثل الجهات الأربع أو الفضائل والرذائل. تتباين هذه التصنيفات من ثقافة إلى أخرى، أي من لغة إلى أخرى، حتى في تلك المجالات التي يمكن أن يبدو فيها الإحساس أنه يفرض

١ قدمت صيغة أولى من هذا الفصل في عام ١٩٩٨ بمناسبة محاضرة في كلية الآداب جامعة المنصورة، حيث دعيت من قبل قسم علم النفس.

التصنيف – كما هي الحال بالنسبة إلى تصنيف الألوان على سبيل المثال. وباختصار، فإنه بفضل اللغة يوجد الفكر في الواقع، كما يوجد الواقع في الفكر.

وأكثر من ذلك، يتلقى كل فرد اسماً عند الميلاد، يجري اختياره عموماً قبل أن يوضع في مهده. ترتب هذه التسمية عدداً من الالتزامات تسبق كل خيار شخصي: التزامات أسرية ودينية إضافة إلى الالتزامات تجاه طبقته الاجتماعية، قبيلته أو وطنه. تعطي هذه الالتزامات الفرد هويته، فتحدد حضوره لذاته وللآخرين، وتجعل منه ذاتاً مسؤولة، كما توجه مصيره.

إلا أنه على الرغم من وزن هذه التماهيات الأولية، يعني ميلاد الفرد – على الأقل على مستوى مبدئي، وحتى لو لم يتماهَ هو ذاته بهذه التماهيات الأولية بحيث يصبح كلياً سجيناً لها – ميلاد نظرة جديدة، وإمكانية جديدة لتقدير الثقافة التي تلقاها، وصولاً إلى احتمال تطويرها. يتعين علينا هنا أن نتكلم عن الإبداع الثقافي بمثابة فعل توارث ثقافي لا يمكن أن يقوم إلا بفضل اللغة. ميّزنا في الفصل الثالث ما بين توارث آسن من مثل توارث أساليب الزراعة والري في مصر والتي لم تتغير طوال قرون عديدة، والتوارث الخلاق الذي بزغ فجره مع ظهوره طبقة من "المثقفين" في القرن الثاني عشر، في أوروبا. يتوقف الأمر كله على سياسة التربية والمنهجيات.

ولهذا السبب فإن قراري بترجمة عطيل إلى العامية المصرية لا علاقة له بتفضيل شخصي. ذلك أنني، مثلي في ذلك مثل كل الآخرين، قد ترعرعت في مناخ حب اللغة العربية الفصحى، وحتى تبجيلها. كانت تعني القراءة والكتابة الدخول في عالم مبجّل، مليء بالمجد، أعني مجد الماضي بكل تاريخه، وهو تاريخ مليء بالافتخار بالموروث. إلا أنه مهما كانت تربية شخص ما أو انتماؤه، فليس هناك أي مبرر لتفضيل لغة على أخرى، فيما إذا اعتبرنا اللغة من وجهة نظر الشعب الذي يتكلمها، أو من وجهة نظر بنيتها الداخلية.

فلنتصور مبدئياً فكرة لا توجد لها كلمات للتعبير عنها في لغة معينة، وقد تمتّ هذه الفكرة إلى أي مجال: ديني من مثل التضحية والخطيئة، أو اقتصادي من قبيل الأجر والسعر، أو علمي من مثل العطالة والجاذبية، أو فلسفية من قبيل الوجود والجوهر... من الواضح بالنسبة إلى من يستعملون هذه اللغة أن هذه الفكرة التي لا اسم لها لن تشكل محتوى أي تعاليم أو نواة، ولن تمثل هدف أي فعل، كما لن تكون موضوع أي تأمل أو تفكير. وبتعبير آخر، سيمرّ الأمر من دون أن يحسّ أي كان بافتقاد هذه الفكرة غير المعينة باسم،

أو بالحاجة إليها. ولهذا السبب، وكما لاحظه سوسير، فإن كل مجتمع راضٍ بلغته الخاصة، ولهذا السبب كذلك فشل مشروع خلق لغة عالمية "عقلانية" من مثل لغة الإسبرنتو. اللغة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يرضي الإنسان كلياً.

ومن ناحية ثانية، نحن نعلم بصدد البنى الداخلية للغة، منذ سوسير، أن كل لغة مبنية تبعاً لبعدين، الأول هو نظام الترتيب اللغوي، syntagnatique (تسلسل الكلمات في الجملة)، والثاني هو نظام الصيغ العرفية padignatique. الأول الذي يمكن القول بأنه أفقي، هو البعد الذي تترابط فيه الكلمات لتكوين الجمل. وفي هذا البعد أيضاً تستدعي كلمة معينة كلمة أخرى بفضل الروابط ما بين الدلالات المرسلة أو المستقبلة. ذلك هو البعد الذي سمّاه جاكوبسون محور الترابط، والذي يطلق عليه كذلك محور الكناية. والمثال على ذلك الذي تعلمناه في سن الصبا هو الكناية: "كثير الرماد" للدلالة على الكرم، حيث إن الكريم في حياة الصحراء لديه دوماً نار متقدة في منزله، ما يخلّف الكثير من الرماد. يبين هذا المثال بوضوح كيف أن كناية معينة في ثقافة ما يمكن أن تفقد كل دلالة في ثقافة أخرى. وإذا نظرنا في كتب البلاغة الغربية، فإن المثال الأول عن الكناية هو "ثلاثون شراعاً" للدلالة على "ثلاثين سفينة". وهو ما يبين بجلاء أن هذا الارتباط هو في المقام الأول ارتباط بين كلمات، حيث إن كل سفينة لها في الواقع أكثر من شراع، كما لاحظه لاكان.

أما في ما يخص البعد الثاني الذي سمّاه جاكوبسون محور الإبدالات أو الاختيار، فإنه يمثل الصيغة التي تندرج فيها كل كلمة في وضعية عمودية، إذا جاز القول. إنه البعد الذي نختار فيه كلمة تمثل المعنى المقصود، مع أن اللغة توفر دوماً إمكان تجاوز القصد. ذاك هو، كما بيّنه جاكوبسون، محور المجاز. المثال الكلاسيكي على ذلك، منذ أرسطو هو: "مساء الحياة" للدلالة على "الشيخوخة". وبعيداً من التعبير عن الشيء ذاته بواسطة كلمات أخرى، فإن "مساء الحياة" يمكن أن يشير إلى الدلالة الملتبسة "للشيخوخة" تبعاً لذهاب تفكيرك إما إلى ظلمات المساء أو إلى سكينته.

يميز هذان البعدان اللغة. كل لغة فيها متسع للتخيل الشاعري وللكلمة المناسبة، سواء بالنسبة إلى الدلالات المرتجلة، أو بالنسبة إلى الخطاب الشائع. ليس هناك من لغة سوقية ولغة نبيلة، فالفصاحة والسوقية كلاهما ممكن في كل اللغات.

صحيح أن دانتي ميّز ما بين "اللغة الفصحى" التي يجري تعلمها في المدرسة واللغة

الشعبية التي يجري تعلمها على ثدي الأم، إلا أنه أكد أن الثانية (الشعبية) هي الأفضل. ونظراً إلى ألفته مع أرسطو[١]، فإنه سيوافق بالتأكيد على الفكرة التي تذهب إلى أن كل لغة يجري تعلمها من خلال "استعداد طبيعي" نظراً إلى خاصية وضوح نطق الصوت الإنساني، وأنها قابلة للتحويل إلى أحرف الأبجدية (Engrammatos) (تتحول إلى خصائص ثابتة)، فالكتابة ليست تقنية تضاف من الخارج إلى اللغة، بل هي أحد أبعادها الأصيلة. لا ينصبّ جدل دانتي على اللغات، بل هو ينصب على سياسة الكتابة، وعلى تلك السياسة الفاسدة التي كانت تهدف على الدوام إلى تسلط الكنيسة السياسي.

في الواقع، إن مبرر اختياري ترجمة عطيل باللغة المصرية الدارجة يحيل على السؤال الآتي: لماذا تقهقرت الثقافة العربية إلى الدرجة التي لم تعد تسهم فيها إلا قليلاً في الحياة المعاصرة (باستثناء حضور خجول على الصعيد الأدبي)، بينما الثقافة الغربية نمت وتطورت بحيث اخترقت بقية الثقافات وأجبرت الكل على التكيّف مع الغرب إذا ما أراد البقاء؟ يتمتع الاستنتاج الذي توصلت إليه، إذا جاز لي القول، بميزة البرهان التاريخي عليه.

كتب ألكسي دي توكفيل، في أواسط القرن التاسع عشر، كتاباً تُرجم إلى العديد من اللغات، باستثناء العربية، ما يمثّل دليلاً مؤلماً على تأخرنا. توصل توكفيل في هذا الكتاب المعنون بـ **حول الديموقراطية في أميركا** إلى الاستنتاج القائل بأن مستقبل العالم سوف يتوقف على الصراع بين جبارين: روسيا وأميركا. و لم يكن لديه أدنى شك في أن أميركا ستنتصر في هذا الصراع بفضل قوة نظامها السياسي. قبل الحديث عن هذا النظام، فلننظر بعجالة في الشيوعية.

تمثل مشروع الشيوعية السياسي في إنجاز انتصار البروليتاريا التاريخي الموعود، الذي هو بمثابة تمهيد لقيام المساواة الكاملة والعدالة الاجتماعية. ولقد اتضح أن هذا المجتمع الذي لا يتضمن سوى طبقة واحدة، كان في الواقع نظام الحزب الواحد الذي يرأسه "أمين عام" يقرر ما هي الحقيقة وما هو الخطأ، حتى في قضايا علمية من مثل الألسنية والبيولوجيا، فضلاً عن أعمال ماركس وإنجلز. وإذا جاز لنا أن نعتبر تيوقراطياً [الحكم الإلهي الذي يشرف عليه رجال الدين] أي نظام سياسي يرجع إلى نص لا يمكن تفسيره إلا من قبل سلطة

١ انظر: Lorenzo mini-Paluello: *Dante's Reading of Aristotele in the World of Dante: Essays on Dante and his Times* ed. Cecil Grayson, Oxford, Clarendon press, 1980.

واحدة، مؤكداً لك بأنه يكفيك أن تفتحه كي تجد فيه كل الحقيقة، عندها يمكن اعتبار الاتحاد السياسي "حكماً إلهياً – زمنياً". يتمثل كتابه المقدس في البيان الشيوعي لماركس وإنجلز الذي يحتكر ستالين حق تفسيره.

هزيمة نظام كهذا كانت متوقعة لأنه نتاج مثالية يتعين تحديدها بمثابة جنون، بمعنى فقدان الصلة بالواقع، حيث تبنى نهاية كل الفروق وتحويل المجتمع إلى مجرد جماعة من المؤمنين، بمثابة غاية له. من المستحيل إزالة كل الفروق بين البشر، إذ ليس هناك من مبادئ أو محكات كونية بالإمكان استخدامها لحل كل المشكلات. وهو ما ينطبق على العلوم المجردة ذاتها. هناك أكثر من منطق، تبعاً لما إذا كنت تقبل مبدأ الثالث المرفوع [أي لا وجود لوسط ما بين الوجود واللاوجود] أو كنت ترفضه. وهناك أكثر من علم هندسة تبعاً لما إذا كنت تقبل المسلمة القائلة بأن الخطين المتوازيين لا يلتقيان أو كنت ترفضها. كذلك هي الحال بالنسبة إلى المشكلات السياسية والاجتماعية: هل يجب إعلان الحرب على دولة أخرى باسم حقوق الإنسان أم يتعين احترام الاتفاقيات المكتوبة في المعاهدات؟ وهل نخضع لدولة أخرى أكثر قوة وثراءً منا لتأمين رفاه نسبي، أم يتعيّن أن نبقى أمناء على مبدأ الاستقلال ورفض الخضوع، مهما كان الثمن؟ لا يمكن اعتبار هذه الخيارات المختلفة بمعزل عن فوارق المصالح ضمن مجتمع معين. ذلك أنه لا يوجد أي مجتمع إنساني لا يحمل في تكوينه بذور الفرقة، أي إمكان حرب أهلية. يتمثل الثمن الذي يتعين دفعه للوصول إلى تجانس لا يترك حيزاً للآخرين، في معسكر الاعتقال. صحيح أن النظام السياسي وفّر سكناً لكل مواطن، إلا أن كل من هم خارج الحزب كانوا يشعرون بأن حياتهم كانت تتوقف على الراتب الذي تعطيهم إياه الدولة، وليس على نشاطهم الخاص، تماماً كما كانت سلامتهم تتوقف على صمتهم. ولذلك لم يكن هناك أي تضامن ما بين الغالبية الواسعة من المواطنين وبين الدولة، أي بين المحكومين والحاكمين، كما اتضح جلياً عندما انهار النظام. ولم يعد هناك أي فائدة من الستار الحديدي الذي كان من المفترض أن يحمي الشعب من أكاذيب الرأسمالية ودعايتها السياسية، بعد اختراع الترانزستور الذي يتيح لكل فرد أن يشتري راديو جيب، ويستمع إلى الأخبار الآتية من كل أجزاء العالم. حدث لي أن قابلت فلاحاً مصرياً كان لديه راديو صغير يعلقه على سكة فلاحته ويستمع إلى الأخبار. وعندما سألته عمّا يستمع إليه، أجابني: أستمع إلى صوت أميركا.

ولماذا تستمع إلى صوت أميركا (سألت)؟

لأنهم يقولون الحقيقة (أجاب).

لأنهم يقولون عكس ما يقال هنا، لأن الإعلاميين هنا كذابون.

أتصور أن الأمر كان هو ذاته بالنسبة إلى الفلاحين الروس، أو بالنسبة إلى أولئك الذين نجوا منهم من التدجين الجماعي التعسفي.

في الواقع، كانت الدولة السوفياتية نوعاً من تكرار تلك الدول القديمة، من مثل دول وادي النيل الفرعونية، مما هو أبعد ما يكون عن تكوين ظاهرة جديدة كلياً.

ترك الوادي كان يعني فقدان أي إمكان للحياة، بينما البقاء في الوادي كان يعني الحصول على الماء الضروري. وبالتالي، تبعاً للنظرية المتعارف عليها، كان من الضروري بغية تجنّب الحرب الشاملة من أجل هذا المورد الحيوي، اللجوء إلى طرف ثالث، أي زعيم أو حكومة قادرة على تأمين الحق بالماء، وتمتلك حق استخدام العنف كي تفرض قوانينها، إذا لزم الأمر. يبدو أن نظرية هوبز تنطبق في هذا المقام: الإنسان ذئب لأخيه الإنسان. وهو ما يعني أن الناس لا يمكنهم العيش معاً إلا إذا تخلى كل فرد عن إرادته الخاصة وخضع لطرف ثالث. إن فكرة عقد لا يمكن فسخه ينقل كل شخص بموجبه سلطته إلى الحاكم تجعل من الشعب المصدر النهائي للشرعية. لم تؤدّ هذه الفكرة، في الواقع، أي دور في نشأة الدول البدائية. تتمثل الخاصية الأولى لهذه الدول في أن الحاكم يحوز سلطته وشرعيته ليس من الدستور ومن الشعب، بل في نهاية المطاف من الدين باعتباره الناظم لما يمكن أن أسميه الاعتقاد "الطبيعي" بنظام المقدس، وهو ما يسهل تبيّنه في جمهورياتنا الحالية حيث الرؤساء لا يعزلون.

أما الخاصية الثانية فهي عدم اقتسام السلطة. فلا يقبل الحاكم أي منافس، إذ تعتبر أي معارضة بمثابة الانتقاص، ليس من سلطته فقط، بل من كيانه ذاته أيضاً.

وتتمثل الخاصية الثالثة في غياب أي ضبط حقيقي لسلطة الحاكم، وبالتالي غياب كل سلطة للقانون أو للمجتمع المدني.

وأما رابعة الخصائص فتتمثل في أن المهمة الأولى للحاكم، حتى قبل تلك المتصلة بالدفاع، أو الاقتصاد أو الاستقلال الوطني، هي في ضمان "الاستقرار"، أي ضمان استمرار حكمه. عندما يصل رئيس إلى السلطة في أيامنا، سواء من خلال انقلاب كما كانت الحال مع ناصر،

أو بعد موت أو اغتيال سلفه، كما كانت الحال مع كل من السادات ومبارك، فإنه يجدد سلطته من خلال قشرة حداثة وبانتخابات يفوز فيها بـ٩٩% من الأصوات. إلا أن لهذه الدول البدائية الحداثية في الواقع، نوعاً من الوجود مماثل لوجود السيد فالديمار، في حكاية إدغار آلان بو، والذي يموت تحت تأثير التنويم المغناطيسي، محتفظاً بمظهر الحياة ما ظل منوّماً مغناطيسياً. إنهم ينهارون عند أول نفخة.

تصدر قوة أميركا عن مؤسساتها. قرأ الآباء المؤسسون: رجال من مثل جيمس ماديسون، جون آدمز، توماس جيفرسون، وجيمس ولسون، أفضل كتابات المحللين السياسيين الأوروبيين في القرن الثامن عشر وأكثرها تقدماً، من مثل مقالة لوك حول التفاهم الإنساني، ودراستيه في الحكومة، ومؤلفات آدم سميث بعنوان: بحث حول طبيعة وأسباب ثراء الأوطان، ونظرية المشاعر الأخلاقية، وكذلك مؤلف روح القوانين لمونتسكيو. لم يقتصروا على قراءة هذه الأعمال بعناية كبيرة فقط، بل قرأوها بوصفهم سياسيين محنكين. ولم يكن طموحهم، كما شرحه توكفيل، أن يغيروا الطبيعة الإنسانية، بل تمثل في إتاحة الفرصة للناس كي يغيروا الطبيعة لصالحهم. كانوا يعرفون أن الطبيعة الإنسانية طموحة جداً، جشعة وسيئة النيّات، إلا أنهم كانوا يعتقدون أيضاً أن الناس طيبون بما يكفي كي يتمكنوا من إدارة أنفسهم. كان أكثر الأشياء صعوبة تبعاً لماديسون، في إقامة "حكومة تحكم الناس بواسطة الناس"، هو إيجاد آليات لضبط الذين يحكمون، على غرار وجود الآليات التي تضبط المحكومين. وهو ما ألهم إعلان الاستقلال في الرابع من تموز/يوليو ١٧٧٦، وكذلك الدستور الذي فكروا في أنه يتعين أن يوليه الوطن الحب والتبجيل اللذين بدونهما لا يمكن أن تحظى أكثر الحكومات حكمة وتمسكاً بالحرية بالاستقرار المطلوب. أتاح الالتزام بنظام جمهوري محدود ومضبوط بواسطة القانون وبدستور مكتوب ويحظى بالاحترام، وخصوصاً الإيمان الذي لا يتزعزع بالطابع المقدس للحرية الفردية، أتاح كل ذلك للآباء المؤسسين وضع الدستور الأكثر دواماً في العالم. إذا أخذنا وطناً أوروبياً من مثل بريطانيا العظمى، فإننا نرى أن تاريخاً طويلاً من القتال ضد الحكومة أوصل الشعب إلى عدم التخلي عن الحذر والشك تجاهها، بينما الأميركان الذين لم يعيشوا تاريخاً مماثلاً، لهم كل الثقة في حكومتهم. هذا الرباط المتين الذي يوحد ما بين الوطن والدولة كان غائباً كلياً في النظام السوفياتي.

تأثير كتّاب القرن الثامن عشر على الآباء المؤسسين هو دليل إضافي على أهمية الكتاب في تكوين الأوطان، وحتى في خلقها، وهي أهمية ما كان لهم مطلقاً أن يحظوا بها لو لم يكتبوا بلغة في متناول الجميع – ما لا يعني أن الجميع قرأوها. وبهذا الصدد، فإن مونتسكيو، وهو واحد من أكثر محللي المؤسسات السياسية تبصراً، كان وريث دي باللي، ذلك الشاعر، الذي أدخل مبدأ النزعة الإنسانية في الألسنية في فرنسا، من خلال كتابة الموسوم **الدفاع عن اللغة الفرنسية وإيضاحها**، كما سبقه دانتي إلى ذلك في إيطاليا.

هناك اعتقاد واسع الانتشار يذهب إلى أن هذا المبدأ لا يمكن تطبيقه على لغة القرآن العربية التي هي لغة الله. إلا أن هذا الاعتقاد خاطئ بالتأكيد، حتى ليمكنني القول بأنه من الكفر أن نعمّم قصور الكائنات البشرية على الإله. من الواضح أنه من خلال اختيار نبيه، اختار الله اللغة التي أراد إرسال رسالته بواسطتها. لقدد تكلم العبرية مع إبراهيم وموسى، وتكلم العربية مع آخر أنبيائه، ولكن لم يخترها لأنه يتكلم العربية. هذا الاختيار للغة هو أمر ثانوي. وأما بصدد اختيار أنبيائه، فيمكننا الافتراض، مع عدم علمنا ما إذا كانت أفعال الإله مدفوعة بمثل دوافعنا، أنه يختار الرجال ذوي الإيمان الأكبر الذي لا يتزعزع به. وإذا ما أخذنا في الاعتبار كيفية مراعاة الإله لأوجه قصور الطبيعة البشرية، وأن اللهجات العربية التي يتم الكلام بها في كل من الرباط والقاهرة تختلف عن اللهجات الأخرى وعن لغة قريش، لتعيّن علينا ترجمة القرآن إلى هذه اللهجات المختلفة.

يحب المثقفون العرب تكرار القول بأن اللغة العربية المحكية لا تلائم أي عمل يسهم في الفكر والثقافة. يعكس هذه الحجة افتتانهم باللغة الفصحى أساساً. دليلي على ذلك أن الصعوبات التي واجهتني في ترجمة عطيل إلى العربية المحكية لم تكن أكثر أو أقل من تلك التي واجهتني في ترجمة فرويد أو هيغل إلى العربية الفصحى[1]. لقد سبق لي الحديث عن كيفية ترجمة عطيل. أودّ فقط أن أضيف هنا أن تلك الصعوبات لم تكن فقط في المفردات والأسلوب، بل في تركيب الجملة كذلك. التركيب النحوي للجملة في العربية المحكية هو من دون أدنى شك أبسط مما هو عليه في العربية الفصحى. إلا أن هذه البساطة ليست

١ قمت بترجمة القسم عن الوعي في ظواهرية الروح لهيغل. ولقد ثناني عن السير قدماً في هذا المشروع ما لقيته من صعوبات في العثور على ناشر، والغياب التام لتجاوب النخبة الفكرية العربية، وهزال المبيعات. أما تفسير الأحلام لفرويد، مع أنه لم يحظ بأي تعليق من النقاد، فلقد مثل على العكس، نجاحاً كبيراً. وحسب علمي، فإنه ما زال يباع بعد ما يقرب من نصف قرن من نشره لأول مرة في عام ١٩٥٩.

بحال مرادفة لأي قصور في اللغة المحكية. في الواقع، إن العربية المحكية أكثر ملاءمة بما لا يقاس من العربية الفصحى، بالنسبة لأي ترجمة تتسم بالجدية.

وأخيراً، تتمثل الحجة الثالثة، التي يتوافق عليها الجميع، في أن العربية الفصحى هي اللغة التي تجمعنا كأمة عربية. يتعين على المدافعين عن هذه الحجة الاعتراف بأن هناك مستوى أكبر من التوافق ما بين البلاد الأوروبية من ذاك الذي تمكنت الدول العربية من تحقيقه في ما بينها في أي مرحلة من تاريخها. فالمستبدون ليسوا أبداً على اتفاق. ولو أننا ترجمنا في لغاتنا الأم المتنوعة، فقد يجعل ذلك ممكناً لنا أن نتوصل إلى مزيد من فهم أنفسنا وفهم الآخرين[١].

هناك مفهومان متعارضان للترجمة. يتمثل هدف الترجمة في المفهوم الأول في استيعاب النص ضمن الثقافة الخاصة التي يترجم إليها، أو كما يقول المجاز الشائع، في هضمها للنص. أما في المفهوم الثاني، فيتعين على العكس تطويع "ذهنيتنا" للفكر الغريب الذي يمت إليه النص موضع الترجمة. الترجمة التي تحصل تبعاً للخيار الأول – ويطلق عليها تسمية التعريب إذا كانت إلى العربية، والفرنسة Gallicisation إذا كانت إلى الفرنسية – هي ترجمة صماء، ويجدر ألا نقوم بها إلا إذا كانت ستخدم تعزيز أفكارنا المسبقة، إذ إنها لا تتيح أي وصول إلى الجديد الذي يحمله فكر مختلف عن فكرنا. تفترض كل لغة مسبقاً عدداً من المفاهيم التي تنبث في كل تواصل. وكلما تعاظم التبجيل الذي يُعطى للغة معينة، تشتد ضوابط مفاهيمها المسبقة على الفكر بدرجة أكبر، ما يجعل من الأصعب مساءلتها. وبسبب مرونتها، فإن اللغة المحكية تجعل من الأسهل الوصول إلى مقولات ثقافة أخرى، وتيسر بالتالي التعابير المستجدة، مما هو ضروري أحياناً (في الترجمة الأمينة لروح النص). تُعدّ إنكليزية شكسبير مثالاً جيداً على ذلك، حيث تنحت على الدوام كلمات جديدة للتعبير عن أفكار جديدة، وذلك بواسطة لغة لم تقنن بعد.

---

١ يحتمل أنه بسبب العزلة الجغرافية التي أوجدتها الصحارى في شرقي النيل وغربيه، أصبح لدى المصريين وعي مفرط بكيانهم كمصريين، كي لا أقول إنه أصبح لديهم افتتان مبالغ فيه بأنفسهم، ما يحول دونهم والتماهي بدائرة أوسع. كان ناصر أول من أطلق الدعوة إلى وطن عربي. ولقد لاقت دعوته استجابة عريضة وبالغة الحماسة، ليس فقط لأسباب تاريخية ودينية، بل لأن غالبية أقطار الوطن العربي، وخصوصاً أقطار الشرق الأوسط، كانت في حالة نضال ضد الاحتلال الأجنبي. ويمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة محاولة لإعادة إطلاق فكرة الوحدة، من خلال محاولته الوصول إلى اتفاق يقوم على أسس واقعية متماشية مع الاعتراف بالفوارق.

وهاكم بعض الأمثلة حيث أدت وجاهة العربية الفصحى إلى ترجمات تفتقر كلياً إلى الصلاحية في مجال النظرية السياسية:

١ – تُرجمت الكلمة اللاتينية Res publica ب"بالمصلحة العامة" Intêret Commun. وهكذا فقدت دلالتها، حيث اختزلت في تمييز تافه، أو بالأحرى أخلاقي ما بين المصالح العامة والمصالح الخاصة أو الأنانية. وكان من الأجدر ترجمتها ب"القضية العامة" La cause publique. فلنتصور مجتمعاً واجه المسألة الآتية: هل يجب بناء قناة تربط ما بين البحر وأحد الأنهر أم لا؟ سوف يؤيد البعض هذا المشروع لأنه سوف يحيي منطقة معينة، بينما لا يوافق عليه آخرون لأنهم يخشون من الآثار التنافسية الناجمة عن إحياء تلك المنطقة. فالطابع العام لهذه القضية لا يلغي صراع المصالح الخاصة. بل على العكس، إنه يفترضها مسبقاً. قد يقدم سياسي نفسه بمثابة رجل يجعل من القضية العامة أو المشتركة موضوع اهتمامه، وذلك ليس للدفاع عن المصالح العامة، بل للدفاع عن مصالح الطبقة أو الجماعة التي يمثلها. هذا إذا لم ينصَّبْ دفاعه عن مصالحه الشخصية.

٢ – تُرجمت Souveraineté في العربية بكلمة "سيادة" التي تعني هيمنة (حرفياً: سيطرة أو Herrlichkeit بالألمانية "حكم الفوهرر")، بينما دلالتها الحقيقية، على الأقل تبعاً لتعريف كارل شميت، هي "حق القرار النهائي". تترك لنا الترجمة العربية لهذه الكلمة فقط فكرة علاقة ثنائية فظة من نوع السيد والعبد، بينما هي معنية أساساً بمفهوم سياسي في اتخاذ القرار.

٣– تُرجم كتاب أرسطو بعنوان La politique بكلمة "سياسة"، وهي كلمة مشتقة من جذر "ساس" الذي يعني حرفياً "قاد" أو "سير". وهو ما يطمس أو يخفي كلياً دلالة مشروع أرسطو، الذي لا يهتم بالقيادة ولا بالسلطة، بل ب"أشياء المدينة" (Polis)، حيث المدينة هي الدولة في أيام أرسطو. يبحث الكتاب عن تعريف للدستور ولسكان المدينة Citoyens (وهي كلمة لا نملك مكافئاً لها بالعربية، إذ تعني الترجمة الشائعة "مواطن"، وبالأحرى ("الشريك في الوطن"). كذلك يفحص أرسطو مسألة أفضل حكومة – مما يحتمل أن يكون على صلة بنظريته في الحد الوسط بين طرفين، حيث كان يفكر في أنها ستكون حكومة الطبقة الوسطى – كما يعالج مسائل أخرى شبيهة. أما الترجمة التي لدينا فهي "تعريب" محض (إسباغ أفقنا الثقافي السياسي على المفهوم).

لا تتيح الترجمة إلى العربية المحكية تنوير الناس فقط، بل هي تتيح كذلك تحرير عمليات تفكيرنا. لا يمكن أي ثقافة أن تنمو من دون تواصل مع ثقافات أخرى، والتواصل يعني الترجمة. عدد الكتب المترجمة إلى العربية كل عام يعدّ بالمئات، بينما الترجمة إلى البولونية أو اليابانية تعد بالآلاف. ومع أننا تعرضنا للاستعمار من قبل الغرب، ما لا يدفع بنا لأن نحمل الحد الأدنى من الصداقة نحو الدول الغربية، التي يستلزمها أي تبادل ثقافي، إلا أن فقر إنتاجنا في مجال الترجمة يشير إلى تدخل عوامل أخرى غير مسألة توازن القوى (مع الغرب). يمثّل فقر الترجمات مؤشراً أكيداً على وجود شيء ما فاسد في كل ثقافتنا المعاصرة، التي تقوم على سياسة في الكتابة مستمرة منذ آلاف السنين. تلك هي السياسة التي يتعين علينا تخريبها وقلبها إذا أردنا أن يكون لنا دور في صناعة مصيرنا، أي إذا أردنا أن يكون لنا وجود تاريخي خلاق.

الفصل السادس

الكتابة والسلطة[1]

يكرس كلود ليفي – ستروس في كتابه بعنوان **المدارات الحزينة**[2] بضع صفحات للكتابة ولدورها في المجتمعات الإنسانية. أثارت هذه الصفحات اهتماماً واسعاً وما زالت إلى الآن تمثّل موضوعاً للمناقشة.

إنها لأمر عجب هذه الكتابة [...]. إذا أردنا إجراء الارتباط ما بين ظهور الكتابة وبعض السمات المميزة للحضارة، يتعين البحث في اتجاه آخر. الظاهرة الوحيدة التي لازمت الكتابة هي تشكل المدن والإمبراطوريات، أي اندماج عدد هائل من الأفراد في نظام سياسي، وتراتبهم في طبقات ورتب اجتماعية مغلقة. ذلك هو على كل حال التطور النمطي الذي نشارك فيه من مصر وحتى الصين في الفترة التي بدأت فيها الكتابة. يبدو أنها تيسر استغلال الناس قبل تنويرهم [...]. أما استخدام الكتابة لغايات مجردة عن المصلحة، بغية الحصول منها على إرضاءات فكرية أو جمالية، فهي نتيجة ثانوية إذا لم تختزل على الأعم الأغلب إلى وسيلة لتعزيز وتبرير الأخرى أو التستر عليها[3].

وأقل ما يمكن قوله بصدد هذه القضية هو إنها تنطبق على عدد لا يستهان به من المجتمعات الإنسانية، ولكن ليس عليها كلها. يختلف دور الكتابة في الدول البدائية

---

١ قدمت الصيغة الأولى من هذا الفصل إلى حلقة محدودة من الألسنيين في القاهرة. و لم يستوعبوا أن الأمر لا يتمثل في فرض اللغة العامية بمثابة لغة للكتابة، بل هو يتعلق بالسياسة المعتمدة من قبل الدولة البدائية، وهي سياسة تعنيهم وبإمكانهم تغييرها.

٢ Claude Levi-Strauss, Ibid, P342–343.

٣ Claude Levi-Strauss, Ibid, P342–343.

في فجر التاريخ، من مثل مصر، وعلى ضفاف الأنهر الكبرى، عن الدور الذي كانت تؤديه في المدن اليونانية، من مثل أثينا. وقبل أن نبحث في وضعية مصر، فلنفحص أولاً وضعية أثينا.

ظهرت الكتابة في العالم اليوناني قبل عام ٧٥٠ قبل الميلاد. اقتبس اليونانيون الأبجدية الفينيقية وأضافوا إليها خمسة أحرف علة. في السنوات الأخيرة من القرن السابع (حوالى ٦٢١ قبل الميلاد) سنّ دراكون قانوناً عن القتل. تكمن أهيمة هذا القانون في تنصيب المدينة بمثابة السلطة الوحيدة التي تستطيع إنزال العقوبات، واضعة بذلك حداً لقانون الثأر (العين بالعين والسن بالسن) الذي اعتادته العائلات الأرستقراطية. يروي بلوتارك أن قوانين دراكون كانت تعاقب بالموت العديد من الجرائم غير القتل، حتى ليمكن القول إنه كان مكتوباً بالدم وليس بالحبر.

وعندما سئل دراكون نفسه عن سبب هذه الشدة المفرطة، أجاب بأنه من وجهة نظره، تستحق الجرائم الصغيرة عقوبة الموت، وأنه لم يجد عقوبة أشد قسوة للجرائم الأكبر. وفي ما بعد، سنّ صولون (عام ٥٩٤ قبل الميلاد) قوانين عديدة، أهمها قانون تخفيف الضرائب الهادف إلى إلغاء حق ملّاك الأراضي باستعباد المزارعين العاملين لديهم لقاء ديونهم غير المسددة، كي يجعلوهم يعملون في الأرض. كانت قوانين دراكون وصولون مكتوبة ومحفورة على ألواح خشبية تدور حول محور، بحيث يمكن قراءتها من الجهات الأربع. خلال القرن السادس تكاثرت القوانين المنقوشة على الحجر، وكذلك المعاهدات، والنصوص التي تحدد وحدات القياس وقيمة العملة، وقوائم إحصاء القتلى في المعارك أو أولئك الذين قدموا قرابين للمعابد والآلهة إلخ. لم يتطابق ذلك مع ظهور بيروقراطية ما، لأن النصوص المكتوبة، حتى ولو كانت محفوظة، لم تكن مودعة في مكان خاص، إذ كانت في معظم الأحيان، تتلف حين يتحقق الهدف من وضعها، كما يحدث حين يُسدّد دين ما. وعلى العموم، فإن فكرة الدولة باعتبارها كياناً منفصلاً عن الأفراد وتقوم بضبطهم، كانت غريبة عن المدن اليونانية، لأن المدينيين (أهل المدينة) كانوا يعتبرون أنفسهم أنهم المدينة: كانوا هم، على الأقل نظرياً، من يقترحون القوانين ويتخذون القرارات، وكانوا هم أيضاً، خلال فترات النظام الديموقراطي، الذين يقومون بدور القضاة. ولقد كان من المتعذر بالطبع على كل المواطنين أن يتركوا أعمالهم ويتجمعوا للحكم في كل حالة. وبغية

إيجاد حل لهذه المشكلة، تم لأول مرة في التاريخ اختراع فكرة "التمثيل": تقرر اختيار عدد من المواطنين كي يمثلوا مجموع الآخرين، ولمدة محددة فقط، ويحكموا في الحالات المطروحة. وبذلك، لم يتخذ استعمال الكتابة في المدينة شكل الوثائق المحفوظة جيداً، مما يميز البيروقراطية، ولكن اتخذ شكل سن بلاغات عامة مكتوبة على حجارة في الهواء الطلق كي يتمكن أي كان من رؤيتها. فالمواطن الذي كان يريد معرفة قيمة قطعة نقدية كان يتوجه إلى بيت المال، وذاك الذي كان يبغي معرفة تاريخ عيد معين يذهب إلى المعبد، كما أن المعاهدات ذاتها كانت "منشورة" في أماكن محددة.

لم يكن يعني ذلك أن كل المواطنين كانوا يعرفون الكتابة. ساد بالأحرى الشعور بأن الكتابة لها شرف أصيل لأنها تتحدى الزمن، وكان للنصوص المكتوبة هالة مقدسة: يكفي التفكير في ألواح موسى. يمكننا القول، على وجه العموم، إن الأثينيين كانوا يدركون القوانين في العصر الكلاسيكي، على خلاف ما نحن عليه، بمثابة أشياء مرئية لها وجود فيزيقي. المهم في الأمر، على كل حال، أن الكتابة في القرن السادس لم تكن محتكرة من قبل الأرستقراطية، ولا من قبل الكتبة الذين كانوا في خدمة الدولة. كان لدى الخزافين والنحاتين واختصاصيي النحاس وبقية الحرفيين فكرة عن الكتابة، وكل مواطن لديه ما يكفي من الطموح أو الثراء كان بإمكانه تعلم الكتابة، لأنه كان لكل مواطن الحق في معرفة القانون. صحيح أنه، تبعاً لملاحظة أرسطو الصائبة، لم يكن الفقراء يحاولون عموماً الحصول على مناصب مهمة: مهن المال والدبلوماسية، والحرب كانت دوماً بيد الأرستقراطيين الأغنياء الذين كان لديهم متسع من الوقت الذي يمكن تكريسه للشؤون العامة، إلا أن كتلة كل المواطنين، أغنياء وفقراء، هي من تختار الرسميين، تحدد لهم مسؤولياتهم وتحكم على أعمالهم.

يطرح هذا الأمر السؤال الآتي: هل التوسع النسبي للكتابة بين الحرفيين والمهنيين كان يعود إلى توسع المدينة، أم العكس هو الصحيح؟ لا شك في أننا نواجه بظاهرتين، كل منهما هي سبب الأخرى ونتيجة لها في الآن عينه. الشيء الأكيد هو أن نشهد على نمو هائل لاستخدام الكتابة في نهاية الفترة البدائية، أي في القرن السادس قبل الميلاد وبداية الفترة الكلاسيكية في القرن الخامس قبل الميلاد. كذلك فإنه من المؤكد أيضاً أن ظهور الديموقراطية أعطى لكل مواطن إحساساً أكبر بقيمته الذاتية، وبالتالي خلق لديه الرغبة في تعلم الكتابة.

ومن أفضل المؤشرات على ذلك قرار عام ٤٨٠ قبل الميلاد القاضي بعدم نفي أي مواطن، إلا إذا أعطى ستة آلاف مواطن موافقتهم على ذلك، من خلال كتابة أسمائهم على قطعة من الفخار أو لوح من الأردواز. وهو ما يشهد على إمكان قيام المدرسة الابتدائية لتعلم القراءة والكتابة. ومن المهم أن نلاحظ أن النفي كان إجراءً معتمداً حين يصبح أحد الرؤساء فائق الشعبية، بحيث قد يتسرب إلى نفسه الإغراء بأن يركز كل السطلة في يديه. لا يمكن النفي أن يتجاوز مدة عشر سنوات، ويحتفظ المواطن المنفي بحقوقه في ملكياته. وبعبارة أخرى، نحن في صدد إجراء يمارس لحماية الديموقراطية، كما هي الحال في المدة المحدودة لولاية رؤساء الولايات المتحدة.

يحكى أن رجلاً من الريف أتى كي يصوّت على نفي أريستيد. وحيث إنه لا يجيد كتابة اسم هذا الأخير، فلقد طلب من جار له أن يقوم بذلك نيابة عنه. وللصدفة كان هذا الجار هو أريستيد ذاته، فما كان منه إلا أن سأل الرجل: "هل أساء إليك أريستيد بشكل ما؟"، فأجاب الرجل: إنه لم يسبق لي حتى أن رأيته، إلا أنني سئمت من سماع وصف الناس له على الدوام بأنه "أمين"؛ فأنت لا تسمع أبداً أحداً يقول "أريستيد" فقط. اسمه مصحوب دوماً ب"الأمين".

تكمن أهمية هذه القصة ليس في معرفة ما إذا كانت حقيقية، بل في دلالتها. إنها تدل على أن اليونانيين كانوا على وعي مسبق بالخطر الذي يمثله رئيس فاضل واستثنائي، بحيث ينتخب ويعاد انتخابه لأنه يعتبر من المتعذر "إيجاد آخر ليحل محله". وكأن البلد كان خصباً قبل ولادته وأصبح عقيماً بعدها.

نمى استعمال الكتابة ما بين ٤٧٩ و٣٢٣ قبل الميلاد، وخصوصاً في التجارة وإجراءات العدل. أعلن قانون في عام ٣٤٠ ق. م. في أثينا يمنع تسجيل أي صفقة من دون الرجوع إلى عقد مكتوب. كان يطبّق ذلك على الإجراءات المدنية من مثل إعتاق عبد، حيث يستلزم الأمر وثيقة مكتوبة تضمن عدم إمكان العودة عن هذا القرار. وفي الربع الأخير من القرن الخامس ق. م. كان يتعين أن تكون الحجج القانونية مكتوبة. في البداية كان يقوم الكتبة الحاضرون خلال الإجراءات القضائية بكتابتها. ولكن بعد ٣٧٠ ق. م. كان كل طرف يتحمل مسؤولية كتابتها لحسابه الخاص. في عهد ديموستين، اشترط قانون، في بعض الحالات، أن تقدم شهادة الشهود مكتوبة، مع أنه كانت تجب قراءتها شفهياً بحضور

الشهود للتأكد من أصالتها. وبالإمكان تخيّل الأهمية التي اكتسبها نموّ استعمال الكتابة عندما وسعت أثينا إمبراطوريتها وما نجم عن ذلك من ضرورة تقارير المراسلة ما بين المركز والأطراف، كما بالإمكان تخيّل التعقيد المتنامي للإجراءات الإدارية، وخصوصاً لفاعلية جباية الضرائب، ووضع قوائم الدائنين والمدينين، إلخ.

وبينما نما هذا التوسع، بدأت الكتابة تستعمل لغايات أخرى غير تلك التي حددها أرسطو على أنها مفيدة، وهكذا ظهرت كتابة التاريخ. يعتبر هيرودوت عموماً "أبو التاريخ"، إلا أننا نعلم أنه هو ذاته قد استند إلى كتابات سابقة له. أنهى كتابه قبل ٤٢٠ ق. م. وأتى توسيديد بعد ذلك بثلاثين عاماً. ابتدأ الاهتمام بالأرشيف مع توسيديد، ولكن من دون أن يعتبر المخطوطات المصدر الوحيد لكتابة التاريخ. طورت كتابة التاريخ من دون شك أهمية الكتابة، وأوجدت رغبة في دراسة الماضي في ما يتجاوز حدود الذاكرة. كذلك كان هناك تراجيديات أُخيل والأثر العميق الذي كان لها على الأثينيين، والفرس حيث سمع الأثينيون لأول مرة وصفاً رائعاً لانتصار اليونانيين على الفرس في معركة سلامين. وكتب أُخيل أيضاً "المتوسلات"، حيث أصبح بإمكان الجمهور الأثيني أن يستمتع بالحرية التي يحظى بها شعب يعيش في الديموقراطية، وذلك من خلال المقارنة ما بين الديموقراطية والاستبداد. كان من نتائج نمو الكتابة ظهور تجارة جديدة، وهي تجارة الكتب (٤٢٠-٤١٠ ق. م.)، وهكذا نمت المكتبات العامة والخاصة في الوقت نفسه الذي ازدهر فيه المسرح والحب الذي يكنّه له الأثينيون، ما حدا بأفلاطون إلى وصف الديموقراطية – التي كان أحد أعدائها – بمثابة "الحكم المسرحي". أسهم الكتاب أيضاً في نمو الفكر العلمي والرياضي، وهما عاملان أدّيا إلى نمو هائل للفلسفة التي أبدت القدرة على انتقاد أي مظهر من مظاهر الحياة، سواء منها الشهادات الحسية أو الديموقراطية بحدّ ذاتها. ومع نمو القراءة بمثابة نشاط فكري قائم بذاته، فإن الكتابة بحد ذاتها أصبحت موضوعاً للتفكير، ما قسّم الكتاب إلى متحمسين ومعارضين.

كان ديودور أحد أكبر الأنصار حماسة للكتابة، حيث صرح:

إنه بواسطة "الكتابة" هذه ينجز الشغل الأكثر أهمية والأكثر فائدة في الحياة – الاقتراع، الرسائل، الوصايا، القوانين وكل ما يحافظ على الحياة في الطريق المستقيم. فأي مديح لمحو الأمية يمكن أن يكون كافياً؟ في الواقع، بفضل الكتابة يمكن إرجاع الأموات إلى ذاكرة الأحياء، كما أن الكلمات المكتوبة هي ما يقرب البعيدين. وكذلك، فبفضل الاحتفاظ

بالكتابة يمكن ضمان ديمومة المعاهدات المعقودة بين الشعوب والملوك في زمن الحرب. وعلى وجه العموم، فبفضل الكتابة تحفظ أفضل أقوال الحكماء وكهان الآلهة، كما يتم الحفاظ على الفلسفة والثقافة، وبواسطتها تنقل إلى الأجيال اللاحقة بنحو دائم. فإذاً، إذا كان صحيحاً أن الطبيعة هي سبب الحياة، فإن سبب الحياة الطيبة هو التربية القائمة على الكلمة المكتوبة[١].

أما بالنسبة إلى الخصوم، فليس من المفاجئ أن نجد بينهم هيرودوت وتوسيديد اللذين تحققا من خلال عملهما الخاص أن الكتابة قد لا تكون ذات صدقية. وصف أريستوفان في كتابه **العصافير** الكتابات المنسوبة إلى الآلهة بأنها أكاذيب وقدح وذم. إلا أن تأملات أفلاطون هي التي أوضحت العلاقة ما بين الكتابة والسياسة. وهو يعرض في كتابه **فادر** الانتقادات الثلاثة المعروفة جيداً ضد الكتابة[٢]. فهو يهاجم أولاً الفكرة القائلة بأن الكتابة تنمي الذاكرة. إنها على العكس تضعفها، إذ تدفع الناس إلى الركون إلى إشارات خارجية لإثبات صحتها. وهكذا فالكتابة تنمي إعادة التذكر لا الذاكرة. تثبت العديد من الأمثلة حدس أفلاطون. يأتي أحد هذه الأمثلة من هاواي، حيث حفظ عدد من الهاوايين الكتاب المقدس من مجرد سماعه يقرأ بصوت عال، وذلك قبل أن يتعلموا القراءة والكتابة.

كذلك يقال، من ناحية ثانية، إن الكتابة تنمي الذهن وترهفه. يعتبر أفلاطون هذا الحكم مجرد وهم. فالكتابة لا بداية لها ولا نهاية. يبدو أن أي امرئ يقرأ هذه المادة لديه فكرة عن كل شيء حين يفتقر إلى الحكم الصائب – عداك عن بلادة ذهن المتحذلق الكثير الادعاءات والمفتقر إلى المعرفة الحقة.

وأخيراً، فإن الأمر الأكثر مدعاة للخشية بصدد الكتابة هو تشابهها مع الرسم. الكتابة كالرسم: هل يمكن المرء ألا يتوقع جواباً على أسئلته، كما أنه ليس بالإمكان المجادلة؟ عندما يكتب الكلام، فإنه يسري على الصفحة من دون الأخذ في الاعتبار الذين يفهمون والذين لا يفهمون، أو أولئك التي يتعين أن تتوجه إليهم وأولئك الذين يجب ألا تتوجه إليهم. لا يعدو الكلام المكتوب أن يكون تقليداً مغلوطاً للكلام المسموع الذي ينقش في الذهن لأنه مصحوب بالمعرفة.

---

١ Cité dans William V. Harris, *Ancient Literacy*, London Harvard University press, 1989, d'après Diodore de Sicile, XII -3.

٢ Platon, Phèdre, Trad E. Chambry, Paris, Garnier, 1964, 275 a, b, c. d. e.

على الرغم من هذه الانتقادات، كان أفلاطون أول من دافع عن ضرورة إنشاء مدارس، وتربية إجبارية في مدينته الفاضلة، حيث يجب أن تتعيّن القراءة والكتابة للصبيان والبنات من دون تمييز، وذلك في الكتاب السابع من "القوانين". وبالتالي كيف يمكن إذاً انتقاد الكتابة بقسوة وتشجيع تعليمها في آن واحد؟

اتخذت الكتابة منذ ظهورها طابع الحقيقة المنزلة. البراهين على ذلك عديدة. فلقد كان خلقها على غرار خلق العالم، ينسب إلى الله. ولهذا كانت الدول البدائية تميل إلى تشجيع الكتابة المنقوشة على الحجارة أو على المسلات، مع علمها أو بسبب علمها على وجه التحديد أن الشعب لا يستطيع قراءتها، ولأنها كانت ترغب في إبقائه على جهله. ولمجرد كون النص مكتوباً، كان ذلك يعطيه وجاهة كافية لضمان خضوع الشعب. كتب أفلاطون في مجتمع يمتلك كل مواطن فيه حق الكتابة، نظرياً على الأقل. صحيح أن النسبة المئوية لمن يستطيعون القراءة لا تتجاوز ٥% من المزارعين، و١٠ إلى ٢٠% من غالبية المواطنين الأحرار، إلا أن المهم في الأمر، مما سبق لي الإشارة إليه، هو أن الكتابة لم تكن حكراً على فئة من السكان، إذ إن أي رجل ثري أو طموح كان بإمكانه أن يعلم أولاده الكتابة، حتى قبل وجود المدارس بوقت طويل. باختصار، كانت أثينا مجتمعاً لم تقتصر فيه الكتابة على الأهداف الأربعة النافعة التي ميز أرسطو بينها وهي: كسب المال، إدارة الأسرة، التربية، والمهمات السياسية والدينية. كانت الكتابة في أثينا أداة في خدمة الفلسفة والأدب (وخصوصاً الشعر والمسرح) والتاريخ. وهكذا أصبح بالإمكان التفكير في القانون ليس بمثابة وحي منزل، بل بمثابة شيء نسبي، متوقف على إرادة الشعب المنتمي إلى المجتمع، كما أصبح بالإمكان، بالمنحى ذاته، الاهتمام بالكتابة لذاتها، والتحقق من أنها قد تكذب أو تناقض نفسها. وهكذا تتضح دلالة انتقاد أفلاطون: تجريد الكتابة من طابعها المقدس. طريق الحقيقة ليس الكتابة بل الديالكتيك، أي اللغة المحكية التي تستلزم فريقين أو ثلاثة: المتكلم، المستمع، واللغة التي يتشاطرانها. استخلص أفلاطون، بفضل هذا النقد، ولأول مرة في تاريخ البشر، فكرة العقلانية بذاتها، أي العقلانية المتحررة من كل خلط بينها وبين العقيدة. حتى ليمكنني القول إن أهمية هذا الاكتشاف توازي أهمية الكتابة ذاتها، وليس هناك من مجال للشك في أن أفلاطون قد وزن بالتأكيد مدى نقده. وللبرهان على ذلك، يمكنني أن أذكر كيفية افتتاحه لنقده هذا من خلال ذكر الأسطورة المصرية لظهور الكتابة

بمثابة هبة من الإله توت، ومن خلال تخيل نقاش ما بين توت وملك طيبة. يتخذ هذا البرهان كامل دلالته إذا تذكرنا التمييز المنتظم الذي يقيمه أفلاطون ما بين أشياء الفكر التي ينطبق عليها العقل والديالكتيك، وبين الأشياء التي تتطلب اللجوء إلى الأساطير والاعتقادات كي تسد ثغر جهلنا. إذا كان يدعو إلى فرض إلزامية تعليم الكتابة، فذلك لأنها ضرورية لحكم المدينة (واجب ملزم بالنسبة إلى المواطنين الأحرار)، وضرورية كذلك لإدارة الأسرة (ما يمثّل واجباً ملزماً على النساء).

من المهم الاعتراف بأن هذا الانفصال الأول ما بين العقل والاعتقاد في حقل الفكر الإنساني لم يكن أبداً ليحدث من دون التجربة الأثينية في الديموقراطية في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. وبغية جلاء هذه المسألة، من الضروري النظر في ما يمكن تسميته المسلمات الفلسفية للأنظمة السياسية.

هناك طريقتان للتفكير في الفلسفة السياسية؛ تبدأ الأولى بالسؤال الآتي: ما هو النظام المثالي؟ يخص هذا السؤال ما يجب أن يكون تاركاً جانباً الفروق القائمة ما بين المجتمعات الإنسانية، كما الفروق داخل المجتمع الواحد. وبالطبع، لا يمكن محو كل الفروق وإنجاز التجانس الكامل، إلا في مسرحية هجائية مقذعة من مثل "الجمعية النسائية" لأريستوفان. يتمثل منطق المسرحية بالآتي: إذا تنكرت النساء بزي الرجال، فبإمكانهن التغلغل في المجالس العامة وتشكيل الأغلبية فيها، وعندها سيقمن بسنّ قوانين تلغي كل أشكال التمييز وتعطي المساواة الكاملة في الحقوق والواجبات للرجال والنساء، للأغنياء والفقراء، للشباب والشيوخ، لمن يتصفون بالقبح أو الجمال، للعبيد والأحرار، للجهلة والعلماء إلخ. وستكون النتيجة استحالة قيام الحياة الاجتماعية – حيث يعني التجانس التام دولة تسودها النزاعات الدائمة من دون قاضٍ كي يحكم في الصراعات. يتمثل هدف المدينة الفاضلة في إنجاز الوحدة، ليس من خلال إلغاء الفروق، بل من خلال إخضاع الأدنى من الناس إلى الأعلى. تعيّن على أفلاطون أن ينجز، في الجمهورية، نموذجاً تحدد فيه الوظيفة العامة مسألة الخضوع تبعاً لسلسلة من السلطة ترتفع تراتبياً إلى القمة.

يبتدئ المسار الثاني المفتوح على الفلسفة السياسية بالاستفهام الذي طرحه أرسطو: ما

هي المدينة؟ وبتعبير آخر: كيف نحدد المدينة أو الدولة؟[١]. قرر أرسطو أنه إذا كانت المدينة وحدة عضوية، من مثل البقرة أو الحصان أو شخص ما، أو إذا كانت منتجاً إنسانياً، من مثل القصر أو المعبد، فإن وحدتها ستكون بديهية، ولن تكون هناك حاجة إلى البحث عنها. ومع ذلك، فإننا نتكلم عن المدينة كأنها كانت وحدة. صحيح أنها توحد مختلف العناصر التي تكونها، إلا أنها لا تلغي أبداً الفروق. كذلك لا يمكننا مقارنة هذه الوحدة بوحدة الجسم الإنساني الذي تخضع فيه مختلف الأعضاء للرأس، ذلك أن أرسطو يصرّ على أن الطبيعة لا تنتج إنساناً فائقاً واستثنائياً بحيث يمكن الشعب اعتباره بمثابة إله. وفوق ذلك، تطرح السياسة، مثلها في ذلك مثل أي علم عملي، أسئلة ليس لها إجابة وحيدة؛ فإعطاء الحكم للفلاسفة أو من يمتلكون "العلم" كما يقترحه أفلاطون، لا يوفي بدوره بالغرض. وانسجاماً مع رؤيته هذه، يرى أرسطو أن من الأفضل للمدينة إجراء تغيير منتظم للرؤساء، بما يتيح تطبيق مختلف الآراء وتصحيح الأخطاء. ومع هذه الأطروحة، انتهى أوان المقارنة ما بين المدينة والأسرة، حيث الأدوار دائمة ضمنها، أي: الاحتفاظ بالسلطة للأب وبالخضوع للمرأة والأبناء. لا توجد الوحدة التي يمكن إنجازها في المجتمع الإنساني بنحو طبيعي، بل يتعين علينا خلقها من خلال الخطاب والاختيار. يطرح أرسطو في القسم الثالث من كتابه السؤال الآتي: من هم أعضاء المدينة؟ إنه لأمر محسوم أن يلاحظ بهذا الخصوص أنه خلافاً للجسم الإنساني، حيث اليد لا تقاتل أبداً الرجل، وخلافاً للبيت، حيث لا يعارض الخشب أبداً الحجر، فإن المدينة مكوّنة من عناصر يقاتل بعضها بعضاً. وهو ما يضع حداً للمقارنة الأكثر سخفاً مع راعي القطيع.

سيلاحظ القارئ أنني تكلمت عن سبيلين ممكنين لمقاربة الفلسفة السياسية. يضع أوّلهما الفروق جانباً ويبحث عن وحدة مثالية، بينما يعترف الثاني بالفروق ويتحرّى عن الوسائل الممكنة لتحقيق الوحدة بقدر الإمكان. تمثل هاتان الطريقتان، في الواقع، خيارين ممكنين للمجتمعات الإنسانية. وباستثناء اليونانيين في القرن الخامس والرابع قبل الميلاد، حتى عودة ظهور الديموقراطية في الولايات المتحدة وفي أوروبا بعد الثورة الفرنسية، يبدو أن غالبية

١ كانت المدينة بالنسبة إلى اليونان هي الدولة، والدولة هي المدينة. وهي ظاهرة برزت من جديد خلال عصر النهضة مع نشوء المدن – الدول من مثل البندقية أو جنوا. ترجمة كلمة Citoyen يجب أن تكون "عضو المدينة" لأن هذا الانتماء يرتب بعضاً من الحقوق والواجبات، ويكون أساس النظام السياسي. أما ترجمتنا الشائعة بكلمة – مواطن – التي تدل حرفياً على من يحمل هوية وطنية Compatriote فتجانب المعنى.

المجتمعات الإنسانية المنظمة في دول قد اختارت الطريقة الأولى. تتمثل هذه الطريقة في فرض الوحدة من خلال إيكال السيادة ليس إلى نص أو إلى دستور، بل في المقام الأول إلى شخص. تتعدد صور هذه الحالة، ويمكن العثور عليها في كل الدول: الرأس – أي الأب والراعي – والرعايا الذين يمثلون بالتالي الأقدام، الأبناء، النساء[١]، والخراف. تتنوع الأسماء: ملك، إمبراطور، فرعون، خليفة، أمير، رئيس، أمين عام وهكذا دواليك، إلا أن الدلالة تظل واحدة وهي "الديكتاتور" الذي يتحكم في كل شيء، والذي لا يتحكم فيه شيء. يمكن وصف هذا الشكل من الحكومة بالتيوقراطية (الحكم الإلهي)، لأن ضبط الديكتاتور متروك ببساطة إلى الإله... أو إلى التاريخ! وهنا يصبح السؤال كالآتي: ما هي وظيفة الكتابة في أنظمة من هذا القبيل؟ أتحول أولاً إلى مصر للإجابة عن هذا السؤال.

ظهرت الكتابة في ما بين النهرين ووادي النيل إثر حالة أولية من الإدارة استعملت العلامات الرقمية لتنظيم القوائم والأوزان، والمقاييس والجبايات والمصاريف إلخ... لا يمكن هذا التنظيم الأول أن يتطور في إدارة الدولة من دون الكتابة. حتى إنه من الصعب تصور بداية الاستعمار وقيام الإمبراطوريات من دون قفزة كبيرة إلى الأمام في تقنية الكتابة. إلا أنه ليس من السهل علينا تصور التأثير العميق لظهور الكتابة على الشعوب التي لم يسبق لها أبداً معرفتها. يمكن طرفة أسترالية من منتصف القرن التاسع عشر أن توضح ذلك. حدث ذلك في المنطقة الداخلية من البلد، حيث تبين أن مستعمراً مشغولاً جداً بقطعانه، ما لا يتيح له الذهاب إلى المدينة، أرسل فتى من الأبورجين (سكان أستراليا الأصليين) كي يشتري له بعض علب التبغ التي نفدت منه. أعطاه رسالة حدد له فيها نوع التبغ المطلوب وكذلك عدد العلب. وفي طريق عودته لم يستطع الفتى مقاومة إغراء سرقة علبة أو اثنتين من الكمية. وبالطبع كان السيد يعرف عدد العلب التي طلبها، وبالتالي عرف، وبالتحديد، عدد العلب التي سرقها الفتى. ولقد أسقط في يد الفتى الذي لم يستوعب كيف يمكن رسالة ضمن ظرف مختوم أن تكشف فعلته. ذاك هو سر الكتابة: إنها ترى من دون عيون وتتكلم من دون صوت. وليس من المستغرب إذاً أن يسميها المصريون "كلام الله"... إذ إنها تتضمن بعضاً من صفاته. وباختصار، "فالكتابة هي حيز الحقيقة الصامت". وهو ما

١ هناك العديد من النكات والأقاصيص الطريفة في مصر كما في بقية الدول العربية والتي لا تترك مجالاً للشك حول القيمة القضيبية للرئيس.

ينطبق على الهيروغليفية على وجه التحديد، التي تجعلك تحس أكثر من أي كتابة أخرى، ربما، بالدلالات الخفية وراء صور مرئية، وكأنها تراك من دون أن تراها. ولكن حتى اليوم، إذا صادف أن قابلت راهباً قبطياً في أحد أديرة الصحراء في مصر، ورأى أنك لا تتبنى كلياً ما يروى من قصص عن معجزات قديس هذا الدير، فإنه سيقول لك "هذا هو التاريخ، إنه مكتوب". والكلمات ذاتها ستسمعها من فلاح مصري يروي لك معجزات واليه المبجل والمتوفى منذ زمن، والذي أصبحت قريته بفضله محجاً للزوار. وباختصار، مثلت الكتابة منذ ظهورها سلطة مطلقة لا تضاهى، بمثابة وسيلة للاستغلال. ولم تقتصر أولى استعمالاتها – سواء في مصر أو العراق أو الهند أو الصين، أو في الأميركيتين – على مسائل الإدارة، والمحاسبة والتجارة، بل ارتبطت في المقام الأول بغايات الوجاهة وترسيخ السلطة.

وكانت هيمنة الكتابة أكثر سطوة بمقدار ما منعت الشعوب من كشف أسرارها، إذ لم يتجاوز عدد من كانوا يستطيعون الكتابة والقراءة في الشرق الأقصى وفي مصر ٢,٥ إلى ٥%، وحتى أحياناً أقل من ١% من السكان. كانت التقنية الجديدة مخصصة في المجتمعات للطبقات المسيطرة. كان استعمال الكتابة تحت سيطرة النخبة الحاكمة التي لم يكن كل أعضائها بالضرورة قادرين على القراءة ولا الكتابة. كانت توكل مهمة الكتابة إلى الكتبة والكهنة، بينما كان الناس ذوو الوجاهة يملون عليهم المحتوى، كما أن القدرة على القراءة ظلت بدورها محدودة. كانت توضع النصوص الهيروغليفية في القرن الأول، في أماكن مختارة: معابد، قصور وقبور، حيث كان يقتصر حق الدخول إليها على نخب المؤسسات السياسية والدينية. ويبدو أن انتشار النصوص المكتوبة في الأماكن العامة أتى بعد ذلك، حين استقرت الدولة وتوسعت إلى إمبراطورية. كانت الكتابة عندها تمثل رمزاً للسلطة السياسية والاقتصادية واستعراضاً للوجاهة، وليست وسيلة للإنباء والإعلام.

توسعت هذه الكتابة الصماء إلى حد بعيد خلال القرون اللاحقة، حيث كانت القوانين تنقش على أحجار موضوعة في الساحات العامة، وكانت القرارات تكتب على أعمدة منصوبة في البلاد المحتلة، كما كانت الجدران مغطاة بالكتابات. كانت هذه الكتابة "العامة" من دون قراء، إما لأنها كانت بلغة غير لغة البلد المحتل، أو لأنها كانت مكتوبة بلغة قديمة لا يستطيع حتى شعب بلد القوة المحتلة ذاته فهمها. كانت ببساطة تنشر هيمنة السلطان.

كان الهدف الرئيس للكتابة يتمثل في الإبقاء على الفروق الاجتماعية بين الحاكمين والمحكومين، بحيث إن التفكير في أن من الممكن أن يصبح الحاكمون محكومين بدورهم كان يمثل نوعاً من التجديف. ولذلك لم تكن الكتابات القديمة تستخدم أبداً لنقل اللغات المحكية. استعملت الكتابة المسمارية في البدء في اللغات السومرية. وبعد انطفاء السومرية، جرى الحفاظ على المسمارية بمثابة لغة مكتوبة خلال العصر الأكادي، حيث اعتبرت خلاله بمثابة لغة فصحى، بمعنى أن الناس يتعلمونها في المدرسة وليس من أمهاتهم، تبعاً للتعريف الذي قدمه دانتي.

ولقد اتبعت مصر السياسة ذاتها التي شاعت في شرق المتوسط، بما فيها شعوب الأناضول وإيران والهندوأوروبية. كانت هذه السياسة تفرض التعليم بلغة مختلفة عن اللغة المحلية. و لم يكن بإمكان أي شخص الحصول على منصب في مؤسسة سياسية، اجتماعية، اقتصادية، أو حتى دينية، إذا لم يكن قادراً على الكتابة باللغة "النبيلة". واحتفظت مصر، طوال آلاف السنين، بالكتابة الهيروغليفية كوسيلة للتعبير عن الإرادة الملكية والقرارات العامة، مع الوجاهة والصبغة الإلهية اللتين ارتبطتا بها.

لطالما عُرفتْ مصر بما سمّاه أحد الكتاب "فذلكتها اللسانية"، أي ميلها إلى حماية اللغة المعتبرة أعلى من اللغة العامية، والتي تلائم وحدها الكتابة والثقافة، من كل تغيير. أصبحت الأشكال الأدبية المميزة لعصر السلالة الحاكمة الوسيطة (عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد) لغة جامدة أحفورية، مستعملة لكتابة الحكم والقصص أو الأناشيد، إضافة إلى النصوص الدينية السحرية، الطبية والفلكية - أي لغة أصبحت بذلك محمية من عدوى اللهجة العامية. ومع ذلك، تغلغلت هذه اللهجة في الكتابات "الفصحى" بفضل قصائد الحب والحوارات ذات الطابع الأكثر ذاتية من الأنواع الأدبية الأخرى.

وحيث لم تكن لغة التعليم والإدارة والثقافة هي اللغة الأم، إلا أن ذلك لم يمنع بعض الكتّاب من الكتابة بلغتهم الأم. ولقد كانت هذه الأخيرة ذات شعبية كبيرة بلا أدنى شك في الشعر الغزلي. إلا أنه بسبب انتشار الأمية، لم يؤدِّ استعمال اللغة العامية إلى توسيع دائرة القراءة المحدودة جداً. وبمعنى آخر، ما زالت الأمور في مصر المعاصرة على الحالة ذاتها التي كانت عليها في أوروبا القرون الوسطى.

أما في ما خصّ الكتابة الشعبية التي يوحي اسمها بأنها كانت أقرب إلى لغة الشعب،

فإن غالبية النصوص المتوافرة لنا هي نصوص شرعية بصياغة رسمية، غريبة كلياً عن كل لغة محكية. وحتى الرسائل الشخصية تستعمل تعابير نمطية (فصحى)، من التي تميز أسلوب الكتاب العموميين، ذلك أن معظم الناس كانوا أميين، وكان يتعين عليهم الاستعانة بهؤلاء المحترفين، كما لا يزال جارياً إلى الآن في عدد من القرى المصرية، على عكس اليونان، حيث كانت الرسائل المكتوبة حافلة بالثرثرات والأقاويل، إذ إن المرسل كان يعلم أن المرسل إليه سوف يقرأ الرسالة بنفسه من دون الاستعانة بأحد ليقرأها علانية. أما التشابه الموجود في المخطوطات الشعبية، فمن المحتمل أنه كان يعود إلى النظام التعليمي، كما يمكن مشاهدته في كتب القراءة المدرسية. ولا يعني ذلك أن حكومة مصر القديمة كانت تملك وسائل ضبط كل كاتب شعبي. كان إرغام الكتابة بالفصحى يعود على الأغلب إلى نوع من الضبط الذاتي اللاواعي، حيث كان الكتّاب العموميون أنفسهم يخضعون لتأثير الفكرة الوهمية القائلة بكتابة مثالية.

وبالطبع فإن الفارق ما بين اللغة المحكية واللغة المستعملة في الأدب والإدارة أكثر وضوحاً حين يخضع بلد ما لقانون أجنبي. فلقد كان استعمال الكتابة في الأدب وعلى الآثار الحجرية معروفاً جيداً في مصر منذ ثلاثة آلاف عام قبل غزو الإسكندر المقدوني. كانت الكتابة مستعملة كذلك في مهمات قانونية من مثل تسجيل الملكيات العقارية، وإقرار الملكية والعقود، إضافة إلى غايات شخصية من مثل الزواج والطلاق، والرسائل الموجهة إلى الآلهة إلخ. والواقع أن الشخص الذي يحوز سجل ملكية، لم يكن بالضرورة بحاجة إلى معرفة قراءته، إذ المهم هو امتلاك الوثيقة المكتوبة.

كذلك هي الحال بالنسبة إلى مرسل الرسالة، فما يهمه ليس محتواها، بل ما تعنيه الرسالة بحد ذاتها، لكونها مرسالاً. وباختصار، مع أن غالبية الناس كانوا أميين، وأن القراء والكتبة كانوا يمثّلون نخبة جد محدودة، فإن الكتابة في المجتمع المصري كانت تكوّن جزءاً من كل أوجه الحياة، حيث يتجاوز مدى أهميتها كثيراً دائرة الكتّاب المحترفين. وعندما اجتاح الإسكندر مصر في عام ٣٢٢ قبل الميلاد، لم تصبح الكتابة الشعبية يونانية بين عشية وضحاها، إذ استغرق التغيير بعض الوقت، تماماً كما استمرت اليونانية مستعملة ما يقرب من قرن قبل أن تحل العربية محلها. وما يمكن استخلاصه من لفائف البردي التي عثر عليها حتى الآن، هو أن اليونانية أصبحت خلال مئة وخمسين سنة اللغة السائدة، على الأقل

في أوساط الطبقات الأعلى من المجتمع. وتتجلى هذه الظاهرة بوجه مزدوج. صحيح أن الغزاة فرضوا لغتهم، إلا أنه يمكننا أيضاً القول إن تبني الكتبة والقساوسة اللغة اليونانية كان يمثل علامة على مرونة النخبة وإرادتها في التكيف مع السلطة الجديدة حفاظاً على مناصبها، وكذلك على نصيبها من الجاه والرفاه.

ما لاحظناه إلى الآن بصدد مصر وشرق المتوسط ليس سوى جزء من قضية أكثر اتساعاً كرست لها العديد من الدراسات المعاصرة: أي العلاقة ما بين الكتابة والسلطة الممثلة في الدولة وجهازها. لا يمكن الدولة أن تترك النصوص خارج سيطرتها، إذ إن السيطرة على النصوص هي في الآن عينه السيطرة على النفوس، ذلك أن السيطرة على النصوص هي في الآن عينه سيطرة من خلال النصوص. وهكذا نستوعب تنوع الوسائل التي تلجأ إليها دولة ما كي تحافظ على هيمنتها: فهي لا تملك فقط حق الإجازة والرقابة، والمصادرة، والحرق، والعقوبات حين ترغب وتريد، بل هي تحارب كذلك كل تأويل للنصوص مخالف لتأويلها، سواء أكانت منزلة أم غير منزلة، وذلك من خلال تحريك معارضة علماء الدين[1] التابعين لها، ومن خلال إفساد الصحافة والكتّاب بقدر المستطاع. ولكن حتى لو وضعنا هذه الإجراءات جانباً، وهي عمليات نوعية وظرفية، واقتصرنا على النظر في الثوابت، فبإمكاننا أن نرى أن ذلك يكمن في تعليم الكتابة بلغة غير اللغة الأم، بحيث يمكننا القول إن الأطفال الذين يتعلمون الكتابة يربون من جديد، بحيث يوجه حبهم إلى "لغة الآباء"[2].

وهكذا يربي الكتاب من هم بمثابة نخبة مقطوعة الصلة عن شعب أمي في غالبيته الكبرى. الهوة بين الطرفين من الاتساع بحيث إن بعض الدول المعاصرة "الديموقراطية"، وعلى رأسها مصر، هي على يقين من انعدام فاعلية كتّابها بحيث تتركهم، تحت ضغط المطالبة بمزيد من الديموقراطية، ينتقدون أي شيء، شريطة ألا يمسوا الرئيس، وهو الطوطم الذي يفترض أن تتكون حوله وحدة الشعب. ليس من المستغرب إذاً أن نلاحظ أن عودة الديموقراطية إلى أوروبا الغربية، بعد غياب امتد عدة قرون، لم تكن ممكنة إلا بعد معركة ما بين اللاتينية باعتبارها اللغة المشتركة في أوروبا، وبين لغات الكلام الفعلي في مختلف بلدانها.

١ المقصود هو السلطات الدينية التي تحسم في نزاعات التأويل، والتي تصدر الفتاوى. ويمكن أن نسمي المفتي، وهو أبرزهم، مصدر الفتاوى. وتجدر الملاحظة أنه يتقاضى راتبه من السلطة المركزية.

٢ يمكن الأنظمة التيوقراطية أن تستمر، بمقدار ما تضفي على السلطان مكانة أبوية، لأنها تساعد على الدفاع النفسي ضد فظاعة سفاح المحارم.

ومن الأكيد أننا سنسمع حول هذا الموضوع بعض أعضاء النخبة يقولون إن اللغة العامية لا تلائم الأدب لأنها لغة الشارع المخصصة للقضايا اليومية، وليس للفكر الرصين، والمشاعر الإنسانية العميقة. آمل أن يفكر هؤلاء "الإخوان" بجدية أكبر، وأن يفهموا أن الكتابة باللغة العامية لا تعني إعادة إنتاج لغة الشارع، بل هي تعني استخلاص أدب (شعبي) مما هو متاح في كل لغة بفضل بنيتها. هل يعلم من ينادون برأي مخالف أن غاليليو الذي كان أكبر سلطة علمية في عصره، كان كذلك أول من استعمل اللغة العامية (الإيطالية) في كتاباته العلمية، وأن هناك إقراراً بأن أسلوبه كان بالغ الجمال، وأن أكثر من دراسة قد كرست للبلاغة الغاليلية (نسبة إلى غاليليو)؟ وهل يعلمون أن خياره الكتابة باللغة العامية وتحديه للاتينية كان السبب الأكبر الذي حال دون إبطال الحكم عليه؟

أدين غاليليو في عام ١٦٣٣ حين أعلنت المحكمة المقدسة بعد ستة أشهر من المحاكمة أنه كان متهماً بشدة الهرطقة، وخصوصاً لأنه اعتقد ودافع عن المذهب – الباطل والمناقض للكتب المقدسة – الذي يقول بأن الشمس هي مركز العالم وأنها لا تنتقل من الشرق إلى الغرب، وإنما الأرض هي التي تتحرك وأنها ليست مركز العالم، وكذلك لادّعائه بأن هذه الفكرة يمكن التمسك بها والدفاع عنها باعتبارها محتملة، وذلك رغم إعلانها والمناداة بها على أنها مضادة للكتب المقدسة[1].

وفوق ذلك كله، أثبتت التحقيقات أن المتهم لم يقتصر على الدفاع عن مذاهب فاسقة، بل قام بنشرها على أوسع نطاق أمكنه فعله. ولقد اختار لهذه الغاية الإيطالية العامية بمثابة لغة للكتابة، وهي لغة لا تتناسب يقيناً مع أفضل ما يلائم مذهب سلطة البابا المطلقة أو أي علم آخر، وإنما هي اللغة الأكثر ملاءمة لجذب السوقة الجهلة الذين تنطلي عليهم الأباطيل بسهولة[2].

ولقد رأينا أن دانتي كان أول من حضّ على تغيير استعمال اللاتينية بمثابة لغة ثقافية موحدة في أوروبا لمصلحة لغات أخرى. ولقد استلهم في ذلك شيشرون الذي كان أول من حرر اللاتينية من عقدة نقصها، جاعلاً منها لغة للثقافة، وذلك في عصر كانت الثقافة

١ تبعاً للحكم الصادر في محاكمة غاليليو، ذكره: George de Santillana, *The Crime of Galileo*, Londres, Heineman 1958.

٢ بناء على تقرير الاتهام المتعلق بكتاب غاليليو بعنوان: *"Dialogue sur les grands systemes du monde"* cite dans santrillana. المصدر نفسه.

تعتبر فيه وقفاً على اليونانية، ولا يمكن التعبير عنها بالتالي إلا باليونانية. وكما يذكر هو ذاته، قبل شيشرون " لم يكن الكثير من الناس الذين تربوا على الثقافة اليونانية يعرفون كيف يشاركون مواطنيهم ما تعلموه، لأنهم لم يكونوا يعتقدون أن ما اكتسبوه من اليونانية يمكن قوله باللاتينية". ويمكن اعتبار شيشرون عن حق أنه مؤسس النزعة الألسنية الإنسانية، إذ دعى إلى المساواة بين اللغات باعتبارها جميعاً ظواهر تاريخية[1].

وكان لا بد من انتظار عصر النهضة حتى يتم الوعي الكامل بضرورة استعمال اللغة العامية، بحيث يوضع حدّ للطابع الحصري للثقافة على الخاصة. ويعود الفضل الأكبر في ذلك إلى التشجيع والمساندة اللذين قدمهما الملوك للنزعات الوطنية بمثابة سلاح حاسم في معركتهم السياسية ضد الكنيسة. ومن الأمثلة ذات الدلالة على ذلك، طلب شارل الخامس إلى إيرازم أن يترجم أرسطو. ويتطلب الأمر أكثر من كتاب واحد بغية الإنصاف الكامل لهذا الكفاح الثقافي والألسني. يتعين البحث في الترجمة من لغات أخرى كما من اللاتينية، والبحث في التنظير الذي قدمه كل من فيليب سيدني أو دي بالي حول أهمية اللغة الوطنية، وفي كتابة كتب النحو من مثل تلك التي وضعها أرلبرتي، وكذلك البحث في تطوير القواميس. أقتصر على الإشارة إلى الترجمة التي ربما كانت الأكثر هدماً ونقضاً من بين كل هذه الأعمال، وأعني بذلك ترجمة مارتن لوثر الكتابات المقدسة، والتي حولت الألمانية السوقية إلى لغة كل من غوته، شلينج وهولدرلن.

ترجم مارتن لوثر الكتابات المقدسة ما بين عامي ١٥٢٢ و١٥٣٠ لأنه رأى أنها النص الوحيد الذي يجب على المسيحيين قراءته مباشرة، من دون أي وسيط، سواء أكان الكنيسة، أم هذا أم ذاك من المفسرين، أو وساطة أي لغة غير اللغة التي يتكلمونها. ومنذ ذلك الحين، تعين أن يترجم الكتاب المقدس بلغة محكية فعلياً، إذ إن أفضل القواميس، تبعاً للوثر، هي الأمهات في المنازل، الأطفال في الشوارع، والرجال العاديون في الأسواق. ونتج من ذلك ترجمة مليئة باللعنات والأمثال الشعبية، والجمل التي يتعذر ترجمتها حرفياً إلى لغة أخرى – حيث تمثل الهدف في أن يتمكن الرجال والنساء من الإحساس بأن الله الذي

---

١ انظر كتاب: Patric Boide, Dante, *philomythes and philosopher: man in the cosmos*, Cambridge, Cambridge university press. 1981.

بصدد جهود لوكرس للتعبير عن الفلسفة اليونانية في كتابه de Rerum natura أي في لغة، هي اللاتينية التي لم يكن لديها كلمات للتعبير عن مفاهيم على قدر من الأهمية من مثل الذرة والكون.

يبجلونه ويسبغون عليه كل أوصاف الكمال يكلمهم بالألمانية. ولم يكن لوثر يعتبر نفسه مجرد مترجم، بل بمثابة مصلح أعطى الألمان لغتهم، بفضل مؤازرته لغة الشعب. حيث كان يتعين الحكم على جدارة المترجم على أساس معرفته باللغة التي يتكلمها وتناغمه معها، أكثر من الحكم عليه انطلاقاً من تمكنه من اللغة التي يترجم عنها. فهل من الممكن مع ذلك القول إن لوثر نجح في استبعاد كل توسط ما بين المؤمن وبين كلام الله؟ تتعلق واحدة من المجادلات الأساسية، إثر ترجمة لوثر، بجملة من الفصل الثالث من رسالة دعوة القديس بولس للرومان، والتي تقول إن المرء يصبح صالحاً بفضل إيمانه، وبصرف النظر عن أفعاله، مما عبر عنها لوثر ب"بفضل إيمانه وحده". وسيدرك القارئ الخطر الكامن في إضافة هذه اللفظة، لأنها تستبعد كل قيمة تنعت بها الأفعال، سواء أكانت طيبة أم سيئة، والتي تتناقض مع الاعتقاد الكاثوليكي بالغفران من خلال الأفعال. فماذا كان جواب لوثر على هذه الانتقادات؟ إنه يجيب بأن هذه الانتقادات غبية. فلو أن معارضيه كانوا يعرفون الألمانية، فسيفهمون عندها أنه عندما تتبع جملة توكيدية بالنفي، يتعين أن نضيف كلمة "فقط"، إذ يقول الألماني: "يجلب المزارع الطحين فقط ولا يأتي بالنقود". تتمثل العبرة في هذه القصة، وكذلك سبب اقتباسي لها، في أنه بالإمكان استبعاد كل توسط ما بين الإنسان والكلام، ولو كان كلام الله، وباستثناء توسط اللغة التي يتم فيها تلفظ الكلام بالطبع. ويندرج من ذلك أن الترجمة من لغة إلى أخرى، أو من لغة المكتوب إلى اللغة الأم (المحكية)، تستلزم إدخال تغيير في أساليب التفكير وفي المفاهيم الأساسية، نظراً إلى تغيير الوسيط (اللغوي) ذاته. ولهذا السبب لن تقبل دولة تيوقراطية (حكم الدين) أبداً إمكان ترجمة النصوص المستعملة لتوطيد شرعيتها، إلى لغة عامية[1].

وبالتأكيد لم تظهر الديموقراطية بمجرد ظهور الكتابة بلغة عامية. فلقد استغرق الأمر قروناً، والعلاقة بين الاثنين ليست مباشرة. إلا أن الأكيد، هو أنه لو لم يبدأ كتّاب من مثل دي بيلاي وغاليليو الكتابة بلغة عامية، فلن يكون هناك إمكانية لظهور كتّاب من مثل جون لوك، ومونتسكيو وروسو. إننا نعيش حالياً في عصر تتقدم فيه العلوم وتتغير المجتمعات

١ حتى أنه لمن المحتمل بشدة أن يستهجن الشعب ذاته هذه الفكرة. لقد طلبت مرة من رجل أمي أن يخبرني إذا ما كان يفهم القرآن عندما يستمع إليه. فأجاب: "هل تعلم، يا سيدي، أن القرآن مسجل في القلوب، ولا تحتاج سوى إلى الاستماع إليه كي يطمئن قلبك". ومن غير الممكن القول بأن هناك أي مبالغة في أهمية تلاوة القرآن في عالمنا الإسلامي.

بسرعة فائقة، بحيث لا يمكننا الانتظار عقوداً، وبالأحرى الانتظار قروناً. وهو ما يفرض على كتّابنا التزاماً مزدوجاً يتمثل في: الكتابة باللغة التي يتكلمها الشعب، والدعوة إلى ديموقراطية تمثّل تعبيراً حقيقياً عن مشاعر الشعب والفروق بين الطبقات، لا الديموقراطية الرئاسية بأغلبية ٩٩%. أصبح هذا الواجب المزدوج ملحاً. إنها لسخرية محزنة ألا يتمكن شعب عانى من الطغيان لعقود طويلة، من تصور نظام سياسي آخر غير النظام الديكتاتوري. وقد نسمع مواطنينا يقولون: "إذا لم تستطع الحكومة إلقاء القبض على فلان، فمن يستطيع ذلك إذاً"؟ لا تقدم الحقوق إلى الشعب بمثابة هدايا؛ فالشعوب هي التي تكسب حقوقها. ولن تستطيع الشعوب ذلك إلا إذا بيّن لها الكتاب الطريق. وإذا لم يقم الكتاب العرب بواجبهم هذا الآن، فلن يكون للعرب أي وجود سوى الوجود الذي يراه الغرب لهم مناسباً – مما هو حاصل الآن عملياً.

يقوم هذا الاستنتاج على ملاحظتين: تتمثل الأولى في أن رجلاً لا يترك المجال لأي منافسة أو استجواب، حاكم بأمره وليس من حدود لسلطته، هو بالطبع رجل يعتقد أنه الوحيد الذي في استطاعته أن يعيد الأمور إلى نصابها. هذه هي الحماقة بعينها. كل رجل تبلغ نرجسيته هذا المستوى من التضخم، بحيث يعتبر ذاته "من دون منازع"، هو رجل فقد كل صلة بالواقع، ولا يمكن مثل هذا التعامي أن يجلب سوى المصائب. البراهين على ذلك لا تحصى، سواء في الغرب أو في الشرق، لكن أقتصر على قصة فلسطين.

من يمكنه إنكار الفشل الكارثي لكل الأنظمة العربية في التوافق على موقف مشترك بصدد القضية الفلسطينية والشعب الفلسطيني؟ إذ لا يتفق المستبدون أبداً على الرغم من كل دعواتهم إلى الوحدة.

وتتمثل الملاحظة الثانية في أن المعركة التي انطلقت ما بين أميركا وروسيا، منذ مئة وخمسين سنة، انتهت بانتصار أميركا الذي لم يستلزم اللجوء إلى القوة المسلحة. أشدد على القول "أكثر من مئة وخمسين سنة"، إذ ذلك هو التاريخ الذي أشار فيه توكفيل إلى هذه المعركة في كتابه بعنوان **في الديموقراطية في أميركا**. ولقد أنهى كتابه بوصف الفارق في الوسائل والغايات ما بين الجبارين، أي أميركا وروسيا:

يستند أولهما (أميركا)، لبلوغ هدفه، على المصلحة الشخصية، وعلى ترك المبادرة لقوة وفكر الأفراد، بدون إملاءات.

بينما يركز الثاني بشكل ما كل قوة المجتمع[١] في فرد واحد.

يتخذ الأول من الحرية وسيلة الفعل الرئيسة، بينما أن وسيلة الثاني هي العبودية. نقطة انطلاقهما مختلفة، وأساليبهما متباينة، إلا أنه يبدو أن كلاً منهما مدعو بغاية إلهية سرية لأن يمسك بيديه يوماً ما مصير نصف العالم[٢].

تجدر الملاحظة أنه إذا كانت السلطة بين يدي فرد أو لدى دولة، فإنهما سيستعملانها لاستغلال الآخرين. لا يدافع توكفيل عن "سياسة" السلطة، بل هو يدافع عن "قضيتها". وليس من شك في أن ظروفاً تاريخية استثنائية يسّرت إقامة الحياة السياسية في أميركا. أقام البيوريتانيون الذين هربوا من إنكلترا في بداية القرن السابع عشر المجتمعات الأولى في فرجينيا ونيوإنجلاند. نما معدل هجرتهم بنحو كاسح سنة بعد سنة، بسبب معركة الحرية الدينية والحرب الأهلية التي تلتها في إنكلترا. تعكس أسماؤهم تعلقهم العميق والصارم بالتعاليم والطقوس البروتستانتية.

لقد أطلقوا على أنفسهم لقب "الحجاج". كان ينتمي هؤلاء المهاجرون إلى الطبقة الوسطى ويدعون إلى المساواة على صعيدي الثقافة والموارد الاقتصادية في آن واحد. وبالتالي كان من الطبيعي أن يعتقدوا بمبادئ المساواة أمام القانون (معيارية الإدارة الرسمية كما كان يطلق عليها في أثينا)، وبمبادئ النظام الجمهوري – باعتبار أن الاعتقاد السياسي الذي كان يسود أوروبا حتى أواسط القرن التاسع عشر تمثل في أن الجمهوريات لم تكن ممكنة إلا في مجتمعات صغيرة من قبيل المدن أو الكانتونات السويسرية.

قاموا بسنّ أول قانون حول الجريمة في كونكتيكت (مقاطعة أميركية) في عام ١٦٥٠. كان هذا القانون تقريباً نسخة من قانون موسى[٣] الذي يمثل الكلام الأول للإله، والذي لا

١ لا توجد في العربية سوى كلمة "القوة"، التي تحمل في الآن عينه معنى السلطة والقوة المادية. وكأن كل سلطة هي عبارة عن ظاهرة فيزيقية. وهناك كلمة "سلطة" التي تعني تحديداً السلطة السياسية، ومنها تشتق كلمة "سلطان"، إلا أنه لا يوجد مكافئ دقيق لكلمة autorité.

٢ Alexis de Tocqueville (1835), *De la democratie en Amérique*, Paris Gallimard, 1992.

٣ كان الحجاج يعتبرون خروجهم بمثابة تكرار لخروج اليهود من مصر، وكانوا يفكرون في بناء إسرائيل جديدة. ولم يلاحظ أي حاكم عربي، ولا أي من أعضاء النخبة روابط العقيدة العميقة ما بين البروتستانتية التوراتية النزعة وإسرائيل. إنهم يفضلون الاقتصار على ما يعرفونه عن قوة "اللوبي اليهودي". أرسلت منذ أكثر من خمس عشرة سنة مقالة إلى جريدة معارضة عن العلاقات العقيدية ما بين الولايات المتحدة وإسرائيل. ولقد تم نشرها – ما عدا جملة أخيرة تقول بأن لا شيء يمكن أن يتغير ما بقيت الأنظمة العربية على ما هي عليه. = = وحيث إن رئيس التحرير كان صديقي، فلقد ذكرت له مدى مفاجأتي من حذف هذه الجملة. ولقد

ترفضه تعاليم يوشع في رأيهم: "يقولون، إنما أنا، أقول لك أن...". ولقد ثاروا إثر ذلك ضد التاج البريطاني وانتصروا. انتهت ثورتهم في عام بداية الثورة الفرنسية ذاته (١٧٨٩). وكان هناك أخطار بشأن إمكان اقتتال الولايات الثلاثين التي أسهمت في حرب التحرير في ما بينها بعد هزيمة الإنكليز، إلا أنه جرى تأليف لجنة من خمسة وخمسين عضواً بقيادة واشنطن، وتضم كلاً من ماديسون، جيفرسون، وهاملتون من بين أعضائها. وكانت النتيجة الخروج بعمل رائع من الحس العام والذكاء والإبداع، إذا توقفنا عند تطبيق مبدأ فصل السلطات الذي كان يمكن أن يتخذ شكلاً آخر، أو لو توقفنا أيضاً عند التعاون ما بين الدولة المركزية والسلطة الفيدرالية.

تمثل همّ المشرعين الأساسي في تطبيق مبدأ سيادة الشعب، من خلال إخضاع أكثر أعضاء الجهاز التنفيذي والتشريعي قوة للانتخاب. وفوق ذلك، عهد في الحكم على الأفعال المخالفة للقانون إلى هيئة محلفين مكوّنة من الأفراد. وتمتع المواطنون بحرية تكوين الاتحادات والروابط التي يرغبون فيها دفاعاً عن حقوقهم ومصالحهم. ويمكن أن يتعلق الأمر بحملة لمنع حافلة نقل عام من المرور في شارع سكني، وصولاً إلى تعبئة معارضة لقانون معين، أو للدفاع عن قضية من مثل الإجهاض، أو حقوق الحيوانات، وهكذا دواليك. ومن الواضح أن هذه الحقوق تمثل أفضل وسيلة للحيلولة دون قيام مؤامرات أو تمردات مسلحة. وبالتأكيد فإنها أفضل وسيلة لمعارضة الإرهاب.

وباختصار، لا ترتكز سلطة أميركا على أساطيلها، أو قنابلها، ولا حتى على جامعاتها. وهو ما يكون السلطة ذاتها، ولكن ليس قضيتها أو منبعها. لا يتمثل منبعها في اتساع أراضيها الشاسعة، ولا في تنوع مواردها – وإلا لكانت روسيا قد تساوت معها – بل يتمثل منبعها في دستورها وقوانينها. تلك هي السلطة التي تتيح لأميركا شراء الموارد الاقتصادية لبلاد بأكملها، وفوق ذلك شراء السوق الذي يدير هذه الموارد.

وبالطبع سيكون من قبيل الإفراط في الحلم تخيّل أعضاء النخبة، الذين يتشكلون من طبقتنا الوسطى المثقفة، أنهم يمكن أن يلتقوا ويكتبوا دستوراً ذا أهداف مماثلة، بحيث يصبح بإمكاننا أن نطلق تاريخنا من جديد. وحتى لو كتبوه على سبيل الافتراض، فلن يعني ذلك

اعتذر بأنه لم يعد هناك من مساحة لنشرها! كان من الواضح أنه أخضع نفسه لرقابة ضمنية ومقبولة منه ضمنياً، فلقد وضعت قيود صارمة لم يكن بإمكانه تجاوزها، وإلا لتعرض للاعتقال أو لإقفال جريدته، أو للاثنين معاً.

شيئاً لشعب لم يعش أبداً تجربة في التعاضد دفاعاً عن مصالحه المشتركة، والذي يعني له مفهوم سيادته من دون حاكم يحكمه مجرد الفوضى ونهاية الحياة الاجتماعية. يتوقف على كتّابنا أمر تثقيف مواطنيهم انطلاقاً من مبدأ الألسنية ذات النزعة الإنسانية. لا يتمثل واجب الكتّاب في بلادنا "في قول الحقيقة للسلطة"، كما يذهب إليه إدوارد سعيد، إذ إن التشبث بالسلطة المطلقة يستتبع لا محالة الصمم الكامل تجاه خطاب كهذا – ذلك أنه لن يمكن أبداً سماع الحقيقة ما طغى التشبث بالسلطة – بل يتمثل واجبهم في مساعدة الشعوب على التمكن تماماً من خطاباتهم الخاصة بحيث يوصلونهم إلى التحرر الذاتي هم أنفسهم.

فهل هذا أيضاً مجرد وهم آخر؟

الفصل السابع

الجيل المعاصر طليعة عهد جديد

يمتد العهد القديم في مصر عشرات القرون إلى الماضي السحيق. هو يمتد تحديداً إلى قيام الدولة الفرعونية منذ آلاف السنين التي سبقت السنوات الميلادية والهجرية على السواء. وما كانت الدولة الفرعونية لتقوم لولا ظهور الكتابة، على الأقل في صورها البدائية التي تسمح بتدوين الوارد والصادر ونفقات البناء والتجنيد إلخ... هذا فضلاً عن كونها الوسيلة الوحيدة للتراسل الذي لا يتسنى من دونه استتباب الاستعمار وبناء الإمبراطوريات، لا بل لا يتسنى تأسيس الجهاز المكلف بالتحصيل والتجنيد والأمن والردع والقضاء. وهو الجهاز الذي نخطئ في اعتباره سند الدولة الأول، في حين هو الدولة نفسها في تحققها الواقعي. فالدولة إنما تحكم بالمخطوطات، سواء نشأ الكتبة في ظل الفراعنة أو تخرجوا في هارفرد في القرن الحادي والعشرين.

هذه الدولة إنما استمرت سلطتها على النفوس من الشكل الأول للاجتماع الذي ألفه الإنسان، ألا وهو شكل الأسرة، وبالأخص شكل الأسرة الأبوية التي ينفرد فيها الأب بالقرار والحساب من دون أن يكون عليه حساب، ومن ثم كانت له مكانة أقرب إلى التأليه. والواقع أن الفراعنة إما تألهوا أو نسجوا بينهم وبين الآلهة صلة ما. فإن لم يتألهوا حكموا باسمهم أو باسم كتابهم. الشيء الأهم في هذا كله هو أن هذه الدولة لم تستمد مشروعيتها ممن سيطرت عليهم، أي من عامة الناس، بل من الحق الذي يسكن الأرض، لأن كل إنسان كذاب بالقوة أو بالفعل، ولكن مسكنه السماء. ومنه اكتسبت الكتابة منذ البدء، أي منذ توظيفها في خدمة الدولة، طابع القداسة، وهو ما تدل عليه أكبر الدلالة أن النصوص الدينية

سبقت كل كتاب. ومنه نفهم حرص هذه الدولة التي لا تنفصل فيها السياسة عن الاعتقاد أو التي هي دين ودنيا معاً على إخفاء الكتابة بما هي ظاهرة إنسانية تكنولوجية، واعتبارها سراً خُصّت به هذه الدولة المستمدة مشروعيتها من علوئيتها، وحقوقها من الحق نفسه، أو خصّ به من وظفتهم في خدمتها. فلما دعت حركات التاريخ إلى ضرورة تعليمها على نطاق أوسع، كانت العقيدة الأولى في هذا التعليم هي الفصل بين اللغة النحوية التي هي لغة الدين ولغة الخاصة، وبين اللغة التي تلوك بها ألسنة العامة والتي لا تدخل أبواب المدارس أبداً، ولن تقبل دُخولَها أي حكومة عربية.

سمعت أن شابة اشتركت يوم ٢٥ يناير سنة ٢٠١١ مع من هزّوا طوق الحكم للمرة الأولى في تاريخ بلادنا، سمعت أنها صاحت: لماذا ليس لنا أي وجود في المدارس؟ لعلها تعلم الآن. الشيء الغريب حقاً هو أن هذا الشرط الأول الذي انبنى عليه دوماً مذهب التعليم في بلادنا قد نزل في العقول منزلة البديهيات، حتى إنها سمعت دهشاً من بعض من تحدثت إليهم: هيه العامية لها نحو!؟

النتيجة الملموسة لهذه السياسة هي القطيعة المطلقة بين العامة وبين الكتابة والكتاب وثباتهم كالأهرام المتحجرة على عقيدة مؤداها أن ليس من الحكم إلا نوعان: حكم الله وحكم الإنسان. ثانيهما كافر، ولكن لما كان الله – وا أسفاه! – لا عرش له على الأرض، فحكمه لا يتحقق إلا بحكم الواحد من دون شرك أو شراكة، كما أن الأسرة لا تكون بأكثر من أب. هذا الواحد لا يستمد سلطانه من نسب إلهي ضرورة، بل من استناده إلى الكتب المقدسة التي نجح الأنبياء في نشر الاعتقاد بنزولها بتكليف من السماء.

هذا الطابع الذي اتسم به الحكم، إذ خرج في بلادنا جامعاً بين الدنيا والدين منذ بدء التاريخ، والذي كان مستساغاً حين كان الحكام غزاة بنائين، ظل هو هو خلال تاريخنا الحديث الذي بدأ بعد الحرب العالمية الأولى. والشيء الأهم هو أن هذا الاستئناف لدولة الدين أو لدين الدولة لم يكن تدليساً على عامة الناس، بل استجابة لطلب صار بحكم تاريخهم مطلباً حيوياً عندهم. فدخول الأفكار الغربية إلى بلادنا مع دخول الاحتلال لم يغير في هذا الصدد شيئاً ولا أظن، إلا أن العدد الأعظم من مواطنينا سوف يثورون ثورة عارمة في وجه أقل مساس بالمادة الأولى، في ما كان لنا أو سوف يكون من دستور، وأعني بها المادة التي تقضي بتمتع دولتنا بدين الإسلام، ومنه يتمتع الحاكم الدنيوي بحق الإمارة في

شؤون الدين أيضاً: فهو الذي يسند إلى شيخ الأزهر – وهو أكبر حجة في الإسلام – منصبه، وهو الذي يعين مفتي الديار، ويعين أيضاً أئمة المساجد الكبرى، ويقرر برامج التعليم، وعلى رأسها التعليم الديني. الأمر الوحيد الذي استجدّ في ظل الاحتلال البريطاني هو أن حسن البنا أسس جماعة الإخوان المسلمين التي أرادت المشاركة في الحياة السياسية إلى جانب الأحزاب الأخرى، وهو مطلب شائع في دولة علمانية صرفة تترك للجميع حق العمل وفق معتقداتهم. أما أن يدّعي حزب تطبيق الإسلام في دولة تعتنق هي نفسها الإسلام فأمر لا معنى له سوى تكفير هذه الدولة، أو على الأقل إدانتها بكونها لا تطبّق الإسلام تطبيقاً كافياً، وهي إدانةٌ لا يخفى مطمعها على أحد: ألا وهو انفرادها هي بهذا التطبيق الكافي الذي يتمناه أبناء شعبنا العزيز، بحيث يصح القول إن تأسيس جماعة الإخوان المسلمين كان أول ثورة في مجتمعنا، بما هو مجتمع لم تترك – أو لم تكن تترك – أيْديولوجيته الممتدة آلاف السنين مجالاً فيه إلا لثورة محافظة! فلما انفرد بالسلطة حكم عسكري مطلق صريح ابتدأ بالشنق عقاباً على الإضراب وانتهى في أول مرحلة له – التي نعترف على الأقل بفضل معارضته للاحتلال اليانكي الجديد خلالها – إلى هزيمة ١٩٦٧، كان طبيعياً أن يزداد البطش بالإخوان بطشاً دموياً لا يعرف حدّاً أو وازعاً.

غير أن حكم العسكر لم يعد هو هو بعد أن استوعب ثالث من خرجوا من صفوفهم درس الهزيمة التي مُني بها أوّلهم واغتيال ثانيهم. هنا الدرس يتلخص في الكف عن الكلام على مكافحة "العدو الصهيوني" والتسليم بالأمر الواقع، أي الانصياع لسياسة الأقوى انصياعاً يكافأ عليه الجيش بما يقارب مليار ونصف المليار من الدولارات، لا ليصنع بها سلاحاً لا طائل منه، بل ليستعمر البلد استعماراً اقتصادياً يعود على قواده بثروات تفوق ثروات أمراء البترول وملوكه. ومنه صار حكم السيد حسني مبارك حكماً تسنده سياسة الجيش الجديدة: يد تنهب البلد ويد تحمل السلاح في وجهه.

ولم يقف الأمر عند النهب وما نجم عنه من فساد لم يعد فساداً في النظام بل صار النظام نفسه. فقد مس البغي الهيئة الوحيدة التي ظل المصريون على احترامها واللجوء إليها متى وجب إحقاق العدل، ألا وهي هيئة القضاء التي تستمد منها مشروعيتها كل من القوتين التنفيذية والتشريعية. بهذا أُضِيفَ إلى فشل الدولة في جميع واجباتها الوطنية والاجتماعية فسق يزيد شناعة، إذا أردنا بالفسق حكماً لا يحدّ فيه القانون أهواء الحاكم بل يخضع لها.

ومنه رأينا زمرة من القضاة الذين يتبرّأ منهم القضاء المصري، رأيناهم يحتلون المقاعد التي تبيح لهم أن يبطلوا أي قانون ولو كان مصدره إرادة الشعب، متى خرج عن إرادة العسكر الذين تولوا الحكم بتكليف من مبارك قبل أن ينزاح عنه.

الأمر الذي لم يحسب له أحد حساباً، هو ظهور طبقة جديدة من المثقفين تختلف تماماً عن طبقة كبار الكتّاب الذين نشأ الخاصة على أقلامهم في القرن الماضي، من دون صلة بالعامة. وأعني بهم طبقة الشبان والشابات ممن مكّنتهم وسائل الثورة الإلكترونية المعاصرة من تفجير النظام تفجيراً لم تكن تستطيعه طبقة العمال رغم ما وعدهم به التاريخ من حتمية انتصارهم. بدأ الأمر بحشد ٢٥ يناير سنة ٢٠١١، وهو تاريخ لا يخلو اختياره من الحنكة السياسية، إذ نعلم أنه التاريخ الذي كانت الدولة تعتزم الاحتفال فيه بأمجاد شرطتها في أعمال الإهانة والتهديد والتعذيب. ثم كانت المفاجأة الكبرى التي ما كان أحد يتوقعها أو يحلم بها، ألا وهي انضمام جموع الشعب بكل طبقاته إلى جموعهم. أعتقد أن طرد زين العابدين بن علي من تونس كان الإلماعة الأولى إلى أن المستحيل قد يتحقق. أما الشرط الذي لم يكن منه بدّ كيما يخرج الممكن إلى حيّز الفعل، فكان متحققاً إلى أبعد حد: فدولة مبارك لم تفشل في جميع مهماتها وحسب، بل تحول هذا الفشل إلى نظام معادٍ للشعب صراحة، وهو الأمر الذي تبلور الشعور به في نفوس الجميع مع مقتل خالد سعيد، بحيث صار الحكم العسكري المستحوذ على البلد أشبه باستعمار محلي تزيد مساوئه فداحة على الاستعمار الأجنبي.

إني إذ أتحدث عن الحكم العسكري، إنما أصرّح بما لمسه الشباب الذي أشعل نار الغضب في ميدان التحرير من أن تخلي مبارك عن الحكم لم يكن يعني سقوط دولته. يبقى أن هذا الشباب وإن لم تؤدِّ ضربته الأولى إلى ثورة تمثل قطعاً طبقة ثورية سوف تجعل الحكم الديكتاتوري، سواء بقي في يد العسكر أو انتقل إلى يد المتدينين السلفيين، أصعب منه بما يزيد على الوصف في أي وقت مضى.

إن الحكم في مصر الذي كان دائماً حكماً دنيوياً دينياً في مشروعيته وثوابته الأساسية، قد تحول الآن بفضل أحداث ٢٥ يناير سنة ٢٠١١ وما تلاها إلى صراع تساومي بين العسكر وبين الإخوان المسلمين الذين يعدون باحترام الصبغة المدنية للحكم إذا جلسوا في مقاعده. وأغلب الظن أن حزب الحرية والعدالة الناطق باسمهم يعلم أن حصوله على أكبر قسط

من المكاسب في المساومة الحاضرة موقوف إلى حد بعيد على مناصرة أبناء الطبقة الجديدة وغيرهم من التقدميين له. واعتقادي هو أن هؤلاء قد بدأوا يشعرون أن الخطر لا يكمن في قادة الإخوان السياسيين، بل بالأصل في ما بدأت بوصفه باسم العقيدة السياسية التي عاش عليها شعبنا آلاف السنين، والتي تجعل الغالبية العظمى من المواطنين مقيمةً على طلب الواحد الذي يحكم بما أتى به القرآن، من دون أن يساورهم أقل وعي بأن هذا الحكم لن يكون أبداً إلا حكماً بالتفسير الذي تراه مصلحة السلطان للقرآن. إذا كانت هناك ثورة في مصر، فإني أراها في ظهور طبقة جديدة من المثقفين المنتمين إلى الطبقات الوسطى، والذين بدأوا يشعرون – خلافاً لمثقفي القرن الماضي – بالهوة التي تفصل بينهم في المدن وبين مواطنيهم المنتشرين قرب الأرياف وما نأى. إن أول واجبات هذه الطبقة الجديدة هو نشر الوعي بأن القول بكون الإسلام ديناً ودنيا لن يخرج أبداً عن أن يكون استغلالاً للدنيا باسم الدين، ومنه كان كفراً بهما معاً. أما السبيل الأول إلى تحقيق هذا الواجب، فهو القيام بالدور الأول في كل ما يتعلق بالتعليم وسياسات التعليم في مصر.

هذا العمل على إدخال ثقافة سياسة جديدة في نفوس مواطنينا لن يكون بالأمر الهيّن، بل قد يكون مستحيلاً في المستقبل المنظور. لأن كارثتنا العقلية لم تقف عند حدّ الكذب الذي يتوسل بالدين من أجل الوصول إلى الحكم، بل إن الواحد المستبد بالحكم لا يلبث أن ينزل في النفوس منزلة الراعي للرعية، أو منزلة الأب للأبناء الذين يرون فيه كل ما يتخيلونه من المعاني التي لا تتحقق إلا بها الأبوة الكاملة، وأولها معنى الذكورة المطلقة التي لا يدخلها وهن أو نقصان يفقدها سيطرتها التامة على المرأة. لهذا لم يكن عجباً – رغم النكات التي تصبّ في هذا المعنى – أن تعشق الرعية راعيها، إلا إذا خرجت حرمه من ظله فتصرفت وفقاً لإرادتها هي، على نحو يفقده هيبته: عندئذ ينطلق الذعر الدفين وتنطلق الثورة عليه لا على الاستبداد في حدّ ذاته. يكفي أن نتذكر كيف كانت الأحوال قبل أن ينطلق "الربيع العربي".

خلاصة الكلام هي أن قضية حق المحكومين في مساءلة الحاكم – إذا كان ذلك هو المعنى الأساسي للديموقراطية – ترتبط ارتباطاً عضوياً بقضية تحرير المرأة.

فإذا تركنا جانباً الاستغلال السياسي للعقائد المجعولة للإيمان وتركنا وهم الذكورة الكاملة، الذي يتجاهل حدود كل كائن حي، بقي الشر الثالث الذي يهددنا جميعاً، ألا

وهو عجزنا عن كل اتفاق عدا الاتفاق على ألا نتفق. ومنه تفقد الكلمة وظيفتها الإنسانية والاجتماعية الأولى كطريق مفتوح أمام "الاعتراف بالآخر"، حسب التعبير الذي نحب التشدق به، أي مفتوح بمعنى أدق أمام التوفيق بين مختلف الآراء والمطالب توفيقاً سليماً قد يقتضي بعض التضحيات التي تهون أمام ويلات الحرب. هذا العجز قد غذّاه النظام الاستبدادي الذي يحرّم تكوين أي جماعة يتفق أعضاؤها على تحقيق هدف مشترك. ومنه لم نفقد القدرة على التعاون فحسب، بل فقدنا فكرة القاعدة نفسها التي ينبني عليها كل تعاون، ولو كانت قاعدة الالتزام بالطابور حين يجب الانتظار! فلو أن طبقة الشباب المعاصر تفرقت جماعات يمسك كل منها برأيه مثلما يمسك الحاكم المستبد بأمره، لما نجحت في تكوين جبهة واحدة، وفي سن القواعد التي تكفل احتفاظها بوحدتها رغم ما قد يقع من الاختلاف في داخلها.

لو أن الشباب المعاصر أخفق في هذه المهمة لفقد طاقته الثورية وفوّت علينا فرصة، إن لم أقل حلماً لن يُعوّض. لا، بل لفوّت على منطقة الشرق الأوسط بأسرها فرصة الخروج السياسي من ماضٍ لن يسمح لها بالحياة، وسط المتغيرات المذهلة للحياة المعاصرة.

قراءات استكمالية

١ – في الكتابة والسلطة.

– المرجع الأكثر جَدِّية حول أدب العالم اليوناني – الروماني:

– William V. Harris, *Ancient Literacy* (London, Harvard University Press, 1989).

– المراجع الأكثر فائدة ودقة حول الحقوق وتاريخ الديموقراطية في اليونان القديمة:

– Douglas M. MacDowell, *The Law in Classical Athens* (London, Thames and Hudson, 1978).

– Claude Mossé, *Les Institutions grecques* (5e edition, Paris, Armad Colin, 1996).

– Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie: Athènes*. Des origins à la conquête macédonienne (Paris, Le seuil, 1971).

– حول ولادة علم السياسة في اليونان القديمة (مطوّل بعض الشيء، لكنه يحتوي تحليلاً جميلاً وعميقاً):

– Arlene W. Saxonhouse, *Fear of Diversity: the Birth of political Science in Ancient Greek Though* (London, University of Chicago Press, 1992).

– حول الكتابة والسلطة عموماً وفي الشرق الأوسط على وجه الخصوص:

– Alan K. Bowman et Greg Woolf (dir.), *Literacy and Power in the Ancient World* (Cambridge, Cambridge University Press, 1994).

– Deborah KELLER-COHEN (dir.), *Literacy: Interdisciplinary Conversations* (Cresskill, NJ, Hampton Press, 1994).

– حول الكتابة في مصر القديمة، منظور عام جداً:

– J. Baines, "Literacy and Ancient Egyptian Society", in *Man* n°. 18 (1993), p. 572-599

– أفضل ترجمة لنص دانتي **الفصاحة في اللغة المبتذلة.**

– DANTE ALIGHIERI, De l'éloquence en langue vulgaire, in*Œuvres completes*, traduction d'André Pézard (Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965).

– حول مارتن لوثر كنغ وعمله في الترجمة والإنسانوية الألسنية.

– Collège international de philosophie, "De l'intraduisible en philosophie, le

passage aux vernaculaires", in *Rue Descartes*, n° 14 (Paris, Albin Michel, novembre 1995).

٢ – في الفلسفة السياسية القروسطية وعصر النهضة الأول

– أفضل عملين إلى يومنا هذا حول الفلسفة السياسية القروسطية في أوروبا وحول العوامل التي ولّدت الفكر الجديد هما:

– Ernst H. KANTOROWICZ, *Les Deux Corps du roi*, traduciton de Jean-Philipe Genet et Nicole Genet (Paris, Gallimard, 1989).

– Otto Friedrich Von Gierke, *Les Théories politiques du Moyen Âge* (Paris, Dalloz –Sirey, 2007).

– كتاب يصحح جيداً الأفكار المتداولة عن العصور الوسطى:

– Jean GIMPEL, *La Révolution industrielle du Moyen Âge* (Paris, Le seuil, 1975).

– كتاب جيد يعرض بدايات النشاط الفكري في القرون الوسطى وتأسيس الجامعات التي نتجت عنه:

– Jacques LE GOFF, *Les Intellectuels au Moyen Âge* (Paris, Le Seuil, 1985).

– حول البابوية، الكنيسة والحفاظ على الوحدة الأوروبية بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية:

– Colin MORRIS, *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250* (Oxford, Clarendon Press, 1989).

– Paolo PRODI, *The Papal Prince, One Body and Two Souls: The Papal Monarchy in Early Modern Europe* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987).

– Brian TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350: A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages* (Leiden, Brill, 1972).

– حول نموّ الأوطان والقوميات في أوروبا:

– Bernard GUÉNÉE, *L'Occident aux XIV et XV siècles. Les États* (6e edition, Paris Presses universitaires de France, 1998).

–*État et Église dans la genèse de l'État moderne* (Madrid, ouvrage collectif, bibliothèque de la Casa de Velaquez, 1986).

– *Le Sacre des rois* (Paris, ouvrage collectif, Les Belles Lettres, 1985).

– كتاب لا يجدر نسيانه يمثل مرجعاً منذ نشرة عام ١٩٢٤.

– Marc BLOCH, *Les Rois thaumaturges* (rééd. Paris, Gallimard, 1983).

– كتاب أساسي لفهم كيف عبرت أوروبا من حالة "الجمهوريات المسيحية" أو المجتمع الموحد حيث اختلطت السلطات السياسية والدينية (سواء على شكل بابوية

سياسية، أو تيوقراطية ملكية) إلى حالة المجتمع السياسي القائم على مختلف مكوناته وحول محاولة التنسيق بينها:

– Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Verstehen Soziologie,* éd. J. Winckelmans (5[e] edition, 2 vol., Tübingen, Mohr, 1974); traduction française: *Économie et société* (2 tomes, Paris, Plon, Agora, 1995).

صدر للمؤلّف

بالفرنسية:

- *Le Structuralisme en psychanalyse*, Points, Seuil, 1973
- *Études sur l'œdipe*, Seuil, 1974
- *La Sexualité feminine dans la doctrine freudienne*, Seuil, 1976
- *L'Échec du principe de plaisir*, Seuil, 1979
- *L'Inconscient et son scribe*, Seuil, 1982
- *Jacques Lacan et la question de la formation des analystes*, Seuil, 1983
- *Le Transfert et le désir de l'analyste*, Seuil, 1988
- *La Parole ou la mort. Comment une société humaine est-elle possible*, Seuil, 1993
- *Malaise dans la psychanalyse (en collaboration avec Philippe Julien et Christian Hoffmann)*, Arcanes, 1995
- *Dix conferences de psychanalyse*, Fayard, 2001
- Lacaniana, tome 1, Fayard, 2001
- *Lacaniana*, tome 2, Fayard, 2005
- *Travailler avec Lacan* (dirigé en collaboration avec Alain Didier-Weil), Flammarion, 2008

بالعربية:

الكلام أو الموت، (ترجمة مصطفى حجازي)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨.

إشكاليات المجتمع العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٨، بالاشتراك مع عدنان حب الله.

ترجمات:

تفسير الأحلام، فرويد، دار المعارف، القاهرة، أكثر من ١٠ طبعات منذ ١٩٥٩

مقال في العبودية المختارة، إيتيان دي لابويسيه، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٠

فنومينولوجية الروح، هيغل (لم ينشر).

فهرس الأماكن

فهرس المصطلحات

س

ش

ص

ع

ف

ق

ك

ل

م

ن

ه

و

ي

انطلق الحراك العربي في تعبئة شعبية غير مسبوقة حرّكت كل الطاقات الحيّة المختزنة. ولكن بناء الإنسان والمستقبل وصناعة التغيير يتجاوزان التغيير السياسي وإسقاط الحكام المستبدّين. ويتمثّلان في مشروع نهضوي فعلي اقتصادي علمي معرفي اجتماعي ثقافي وسياسي مؤسّساتي.

هنا تبرز أهمّية هذا العمل الذي يكشف بنى الاستبداد ويحلّل آلياته التي وطّدت أركانه، ليس سياسياً فقط وإنما اجتماعياً وثقافياً ولغوياً. ومن أبرز مقوّمات بنى الاستبداد التي يعالجها هذا العمل، العلاقة بين اللغة والكتابة، وسلطات الاستبداد، وكذلك ما يمكن أن نطلق عليه تسمية اللاوعي الثقافي، على غرار اللاوعي الفردي، الذي يرسّخ علاقة الاستبداد بين الحاكم والشعب.

يتكامل لدى صفوان همّ تحرير الإنسان العربي من الاستبداد مع تحرّره من الاستلاب الذي تمارسه عليه المكبوتات النفسية. هذه المكبوتات هي في الحقيقة الوجه الآخر للقهر السياسي والاجتماعي والثقافي. فعندما يتحرّر الإنسان من الداخل يستردّ ذاته الأصيلة، ما يمكّنه من الانفتاح على الرباط الإنساني والاعتراف بالآخر، انطلاقاً من الاعتراف بالذات، مما يشكّل أساس كل تحرير سياسي اجتماعي.

مصطفى صفوان هو أحد كبار المحلّلين النفسيين من مدرسة لاكان. هاجر
مصر إلى باريس منذ ما يزيد عن نصف قرن. وهو في الآن عينه فيلسو
اجتماع سياسي ملتزم بقضية تحرير الإنسان العربي – المصري نموذجاً م
ألوان الاستبداد السياسي والديني، وله كتابات هامة في هذا المجال منها ك

ISBN 978-1-85516-917-3



